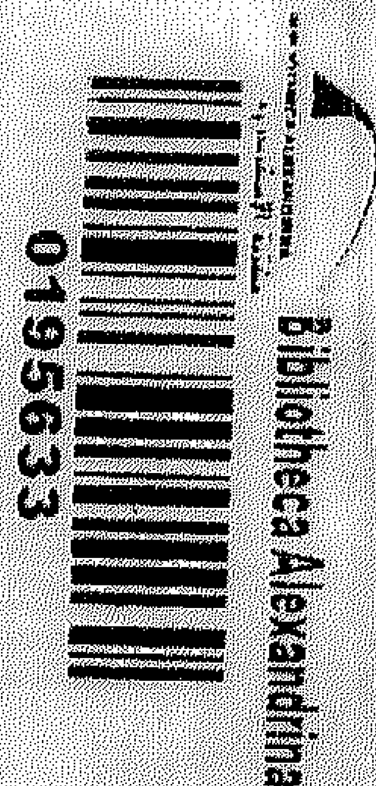
جامعة بيروت العربية
كلية الآداب
قسم الفلسفة والاجتماع
السنة الأولى
١٩٨٥ - ١٩٨٦

محاضرات في

الفلسفة اليونانية

دكتور
ماهر عبد القادر محمد
رئيس قسم الفلسفة والاجتماع
كلية الآداب - جامعة بيروت العربية



دار المعرفة الجامعية
٤٠ شارع سوتير - إسكندرية

م السيد مجدى سعد

محاضرات في

الفلسفة اليونانية

دكتور
ماهر عبد القادر محمد
رئيس قسم الفلسفة والاجتماع
كلية الآداب - جامعة بيروت العربية

دار المعرفة الجامعية
٤٠ شارع سوتير - إسكندرية

الفصل الاول

الطبيعيون الأوائل

نحاول هنا أن نتتبع الفلسفة والعلم معا ، بحيث نبين العلاقة بينهما ، حتى نكشف عن تطور الافكار ذاتها ، ذلك أنه لايمكن عزل هذه الفكرة عن تلك ، بل لا بد من النظر للافكار على أنها تطورات في سياق واحد وأدت في النهاية الى المذاهب الفلسفية أو العلمية التى نتعامل معها .

لذلك يعرض الفصل الأول لخلفيات العلاقة بين بلاد اليونان القديمة وجيرانها وما أدت اليه هذه العلاقة من وجود فكرة هنا أو هناك وانتقالهما وتطورها ، وما أدت اليه من تكنولوجيا معينة .

وما نلاحظه أن الطبيعيين الأوائل حاولوا اخضاع الظواهر الطبيعية والوجود ككل للعقل ولم يقبلوا التفسيرات الغيبية أو الخارقة للطبيعة ، أن هذه النقطة بالذات تميز فكر هؤلاء عن غيرهم مثل المصريين الذين يؤيدون الجانب التجريبى وفى نفس الوقت نجد أن هذا الجانب اختلط بالتعاويذ والتمائم والخرافات .أضف الى هذا أن اليونانيين كانوا أكثر قدرة على التنبؤ والتكهن بمستقبل الظواهر من غيرهم مثل البابليين الذين اتيحت لهم المعلومات ومع هذا لم يمكنهم تقديم انجاز حقيقى يتعلق بالتنبؤ .

لم يكن لدى طاليس تصور محدد للمنهج العلمى الا أن أسلوب البحث والاستقصاء لديه يدل على وعيه بالمنهج وربما كان من رأى البعض أن قضية المنهج لم تكن تشغيل أوائل الفلاسفة أكثر من انشغالهم بالطبيعة والوجود ومن جانب آخر نجد أن اكتشاف الطبيعة عند أوائل الفلاسفة ارتبطو لأول مرة فى تاريخ الفكرة بممارسة النقد العقلى .

ان اسم طاليس الذى يتردد هنا على أنه أول الفلاسفة يذكر دائما بكثير من الاحترام والتقدير بين اليونانيين منذ عصر هيرودوت . ومن المألوف

أن يضعه المؤرخون بأن أحد الحكماء السبعة لقد امتدحه هيرودوت في القديم لحكمته وللدور الذي أسداه لحكومة بلاده ، وامتدحه ديوجين اللائرتي لأنه حذر ملطيه من التحالف ، وامتدحه بلوتارك لأنه هندسي بارع وامتدحه كيما خوس لاهتمامه بالملاحة ومعرفته كيفية حساب المسافة التي تكون عليها السفينة في غياب البحر واثنى عليه آخرون لمعرفته الرياضية والهندسية التي ظهرت في كيفية قياس ارتفاع الأهرام وقد نسب اليه بروقلس وديوجين القضايا الرياضية التالية :

١ ــ زاويتا القاعدة في المثلث المتساوى الساقين متساويتان .

٢ ــ اذا تقاطع خطان مستقيمان فان الزوايا الناشئة متساوية .

٣ ــ يمكن انشاء مثلث اذا اعطيت لنا زاويتا القاعدة .

ويعتبر هيرودوت بحق أول من قدم معلومات وافية عن طاليس ، فقد عاش بعده بحوالى ١٥٠ سنة يقول هيرودوت وهو يتحدث عن الحرب التي قامت بين ليديا وميديا انه بينما الحرب مشتعلة بينهما ودخلت عامها السادس تنبأ طاليس بكسوف الشمس الذي حدث فعلا .هذا ما يذكره هيرودوت في هذا الموضوع . والواقع أنه نسبت تواريخ متعددة لذلك الكسوف الذي وقع فعلا في ٢٨ مايو ٥٨٥ق.م. ورغم أن بعض المؤرخين يشكون في هذا التاريخ ، الا أن هيرودوت يذكر بعض الظروف والحوادث التاريخية التي وقعت في تلك الفترة والتي تجعل التاريخ الذي يذكره صحيحا .ومع هذا فانه لا يمكن الزعم بأن طاليس وفق الآراء الحديثة كان من علماء الفلك في عصره ولكن الأرجح في رأى بعض الكتاب أن طاليس توصل لتحديد هذا التاريخ اما بالصدفة واما عن طريق اجراء بعض الحسابات الأولية لكن الكتابات الحديثة تشك في معرفته للفلك بصورة علمية كما يستدل آخرون أن طاليس قام بزيارات متعددة الى مصر .فمن المعروف أنه ينتمى

الى أسرة فينيقية من الشرق كما يذكر ذلك هيرودوت ودوجين اللائرثـــــس واكسنوفان وربما حصل على بعض المعرفة بالفلك من اتصاله بالفينيقيين أو مـــن اتصاله بالمصريين .

فمن المعروف أيضا أنه قام برحلات عديدة الى مصر القديمة واطلع فيهـــا على المعارف الفلكية والرياضية عند قدماء المصريين ولما عاد الى بلاده قـــدم المعارف التى حصل عليها لبنى وطنه .ونحن نعلم أن العلوم المصرية القديمة خاصة الفلك والرياضة كانت مزدهرة بصورة تدعو الى الدهشة والاعجاب . مـــن هذه الاعتبارات الأخيرة يستدل أولئك الذين يؤرخون لطاليس أنه ربما يكـــون قد وصل للتنبؤ بهذا التاريخ بناء على اعتبارات عرفها من المصريين وهم أساتذة الرياضيات والفلك فى هذا العصر .

لكن ما هى صورة طاليس عند أرسطو ؟ انه من الأهمية بمكان متابعة فكرة أرسطو عند طاليس حتى يمكن أن نستخلص موقفه الفلسفى العام ونظرية للوجـود ككل .انه اذا كان طاليس قد قدم لنا القضية الهامة .

ان الماء هو المبدأ الأساسى الذى تندرج تحته كل الأشياء فان أول معرفة لنا بهذا المبدأ عن طاليس ترجع الى أرسطو وهنا ينبغى علينا أن نشير الى أن أرسطو لم تقع يده على أية كتابات لطاليس فرغم أن بعض المؤرخين يذكـــرون أن طاليس دون بعض المؤلفات ، الا أن هذه المسألة مشكوك فى صحتها تماما .ان كل ما وصل الى أرسطو هو ما رواه الناس عن طاليس فى عصر أرسطو وبطبيعـــة الحال لم تكن لدى ارسطو اية وسيلة لمعرفة آراءه الحقيقية التى تدعم رأيـــه المذكور ولو كان قد توافر له لأخبرنا أرسطو ومن الواضح أن أرسطو حينما وصلته هذه العبارة والأقوال التى رويت عن طاليس انما اعمال جهازه النقدى فى كـــل

ما سمعه ونحن نجد أن أرسطو حينما يتحدث عن طاليس فى كتاب الميتافيزيقا يقول : يقولون أن طاليس قال :وحينما يتحدث أرسطو بطريقته المألوفة يقول : " ما يؤدى عن طاليس وهذا فى حد ذاته يشير الى أنه لم تكن هناك ثمة مؤلفات لطاليس بين يدى أرسطو .

ان أرسطو يذكر فى كتاب الميتافيزيقا ما ذكره الفلاسفة الأوائل حول المبدأ الأول للاشياء ، ويقول أن طاليس هو أول مؤسس لهذا الاتجاه ،فلقد قال بأن المبدأ هو الماء ولهذا السبب أعلن صراحة أن الأرض تطفو على سطح الماء .

ثم يتحدث أرسطو عن مصدر هذا الافتراض عند طاليس فيذكر أن هذا الافتراض جاء من ملاحظة أن النبات والحيوان يغتذيان من الرطوبة ، والرطوبة فى حدثها نشأت من الماء ومن ثم فانه بما أن الماء هو المبدأ للرطوبة . والنبات والحيوان يغتذيان من الرطوبة فالماء هو مبدأ النبات والحيوان ويتكون منه بالضرورة ذلك هو تفسير أرسطو وهو ما يذكره عن طاليس ومن خلال هذا اعتبر أرسطو أن طاليس هو أول من وضع لنا المعرفة بالعلة الأولى .

ولكن ينبغى علينا أن نأخذ هذه العبارات التى أوردها أرسطو بحذر شديد لأن كل ما هو مذكور عن لسان أرسطو انما ورد بمصطلحاته هو وليس بمصطلحات طاليس فمن المؤكد أن طاليس لم يعرف مصطلح العلة الأولى أو المصطلحات المشابهة فلم تكن هناك مصطلحات فلسفية دقيقة بأى حال من الأحوال قبل افلاطون .ولذا فان ما يذكره أرسطو انما صياغته الخاصة ومثل هذا ما يمكن أن نلاحظه أيضا من استخدام أرسطو لمصطلح مبدأ الذى استخدمه ليشير به الى أمرين : الأول تعيين نقطة البداية ، والثانى : الاشارة الى العلة الفاصلة .

الا أن السؤال الذى يهمنا الآن هو : لماذا اختار طاليس المـــاء كمبدأ لا شك أن ثمة آراء كثيرة ذكرت منذ عصر أرسطو وحتى العصر الحديـــث حول هذا الاختيار وهذه الآراء يمكن تصنيفها فى صنفين : الصنف الأول ـ يشير الى أن هناك أساس غيبى أو اسطورى بمقتضاه ٠

ذهب طاليس الى هذا الرأى والصنف الثانى يشير الى أن هناك أســـاس عقلى ـ جعل طاليس يتخذ المياه بمبدأ ٠ أما الذين اقاموا تفسيرهم على أساس أسباب غيبية أو أسطورية فانهم يفترضون هذا بناء على حياة طاليس ذاته وعـــلى تقسيم يقيمونه بين الأسطورة الشرقية والأسطورة الاغريقية وأصحاب هذا التفســـير لا يساورهم الشك فى أن طاليس كان على صلة بالافكار البابلية والافكار المصـــرية القديمة وانه حتما قام بزيارة مصر وبابل ٠ ومما يلاحظه أصحاب هذا التفســـير فان الماء يلعب دورا رئيسيا فى حضارتى بابل ومصر القديمة وهو ما يظهر جيـــدا وبوضوح فى الجانب الاسطورى عند الشرقيين فحضارة بابل وحضارة مصر القديمـــة تعتبر من الحضارات التى أقيمت على ضفاف النهر فعلى سبيل المثال نحن نجـــد أن نهر النيل فى أثناء الفيضان يرسب طبقة من الطمى ومنها يمكن أن تنشأ حـــياة جديدة ٠

كذلك فانه من السهل على الذين يعيشون على ضفاف النيل أن يعتقدوا أن كل أنواع الحياة وصورها مصدرها الماء ويبدوا أن أرسطو قد أخذ هذا الجانـــب مأخذ الجد فلقد نسب الى طاليس قوله بأن الارض تطفو على الماء يقول أرســـطو : يقول آخرون أن الأرض تطفو على الماء وهذا هو أقدم تفسير انحدر الينا مـــــن طاليس الملطى الذى ذهب الى أن الأرض تطفو على سطح الماء لانها شـــــل قطعة الخشب أو الاشياء الأخرى المشابهة التى من طبيعتها أن تطفو علـــى سطح الماء ٠ واما الصنف الثانى الذى يذهب الى أن طاليس قال رأيه هـــذا

بناء على معطيات علمية فانهم يشيرون الى أن طاليس وجد أن الماء هو الجوهر الوحيد الذى يمكن فى صور مختلفة بدون استخدام أجهزة علمية فالماء وفقا لدرجة الحرارة يمكن أن يتخذ صور ثلاثة : فقد يكون على الحالة الغازية (بخارا) حين ترتفع درجة الحرارة وقد يكون فى صورة الحالة الصلبة ويصبح ثلجا اذا انخفضت درجة الحرارة ، وهو فى الحالة العادية نراه سائلا .ومن أهم المدافعين عن هذا الرأى بيرنيت الذى يشير الى أن هذا السبب هو الذى جعل طاليس يذهب الى القول بأن الماء هو الجوهر الأول .

ولكن لنا أن نقول بعد كل هذه الآراء أن ما يذكره هذا المؤرخ أو ذاك عن طاليس انما يؤخذ على سبيل الترجيح أو الاحتمال بصورة من الصور .ولا يمكن لأحد أن يزعم صحة هذه الآراء مطلقا ، فلم يدون طاليس كتابات ولم يخلف أوراقا مكتوبة يمكن تحليلها ونقدها ومعرفة مضمونها وكل ما ذكر من آراء جاء بناء على الروايات التى وصلت الى المؤرخين عن طاليس ، لكن حقيقة طاليس للمبدأ الأول لانعرفها على وجه اليقين ، ولذا لا نستطيع أن نقبل أحد التفسيرات دون التغيرات الاخرى ، فليس هناك ما يشير الى أن طاليس اصدر رأية وفقا لهذا التفسير أو ذاك .

اما انكمندريس صديق طاليس ومعاصره ، فلقد ذهب ابولودورس الى أن عمره كان ستون عام فيما بين (٥٤٦ ــ ٥٤٧ ق.م) كذلك ذكر ثيثتيوس الى أن يعبر أول اغريقى ينشر كتابا بعنوان" فى الطبيعة " ويكاد لا يشك الكتاب فى أن انكسمندريس نشر هذا الكتاب الذى وصل الى ابوابولودروس ويرى البعض أنه ربما وصل هذا الكتاب الى أيدى أرسطو ثم يثوفراسطى من بعده عن طريق كتبه الرقيوم .لكن لنا أن ندون ملاحظة هامة وهى أن مذاهب انكسمندريس وانكسيماس من بعده ، لم يذكرها كاتب قبل أرسطو حقيقة نجد

اشارات الى الفيلسوفين عند حديث أفلاطون عن طاليس وعرض فكرته فـــى أن الاشياء مليئة بالآلهة لكننا لا نجد اشارات لمذهبيهما ولقد تنبه مؤرخ حديث وهو جيجون الى هذه المسألة فافترض أن اكتشافهما يرجع الى اهتمام أرسطو العميق بالجوانب التاريخية لموضوعاته وانه لابد لقد عثر على أعمال لهما واكتشف الكتابات التى تعزى اليهما والتى ربما كانت مفقودة حتى عصره. ومن أهم كتابات انكسمندريس ما يلى :

١ ــ فى الطبيعـــة .
٢ ــ وصـف الأرض .
٣ ــ النجوم الثبتة .
٤ ــ الفضــاء .

ولكن لماذا رفض انكسمندريس قضية طاليس الأساسية القائلة بأن المـاء هو المبدأ ؟ وما الذى جعله يذهب على خلاف طاليس الى القول باللامتناهى ؟

قبل أن نجيب على هذا السؤال نلقى بعض الضوء على نقطة هامة بالنسبة لانكسمندريس لقد ذهب بعض الكتاب الى أنه ينبغى أن ننظر لانكسمندريس على أنه من علماء الجغرافيا والفلك حيث صنع كرة الفضاء ككل ويعتبر أول من رسـم خريطة للعالم القديم وقتئذ وهذا ما جعل الجغرافى السكندرى ارتوثينـى يشيد بعبقريته الجغرافية ولكن ليس لدينا أدلة قاطعة أو أية تفاصيل عن مثل هذه الأقاويل بالاضافة الى هذا يذكر آخرون أنه قضى شطرا كبيرا بين حياته فى أسبرطة تلك المدينة التى أحبها واحبته لقد انقذ حياة سكانها ذات يـوم حين أخبرهم بنبوئيه ان هناك زلزال سوف يدمر المدينة وطلب اليهـم أن يقضوا ليلتهم فى العراء . اذن من الطبيعى أن تتسق آراء انكسمندريس مع كل هذه المعـارف ويمكن لنا أن نرى كيف هذا لقد أشار سمبليقيوس الى معـنى

هام أخذت من شيوفراسطي يقول فيه : لقد حدد انكسمندريس المبدأ .. مبدأ الاشياء الموجودة .. فيقول ليس الماء أو شيء آخر هو المبدأ ولكنه جوهر آخر مختلف هو اللامحدود منه أتت الى الوجود كل السماوات والعوالم . ولقد فسر سبلقيوس هذا القول على النحو التالى : من الواضح أن انكسمندريس حينما لاحظ كيف أن العناصر الاربعة يتحول كل منها الى الآخر وجد أنه ليس من المعقول أن تندرج تحت أى منها بقية العناصر الاخرى ولذلك افترض شيئا تندرج تحته ولا يندرج تحتها .

من هذا النص يتضح لنا أن انكسمندريس رفض أن يكون الماء أو أى عنصر آخر هو المبدأ لانه لايمكن أن تندرج تحته العناصر الاخرى ، ولهذا السبب افترض وجود جوهر لا محدود ورأى كل الاشياء أقل تحديد وقد وصفه باللامحدود ولقد وجد انكسمندريس أن الماء فى حد ذاته ينتقل من حالة الصلابة (أى الثلج) الى حالة السائلة عن طريق الحرارة ومن ثم فان الحار والبارد لهما السبق على الماء ذاته ، ولا يمكن القول بناء على هذا أن الماء هو المبدأ طالما أن هناك ما هو أسبق منه ولهذا السبب أيضا وجود أنه من الاقرب الى الصواب أن نتخذ اللامحدود أو اللامتناهى مبدأ على اعتبار أنه لايوجد مبدأ آخر وراء اللامتناهى وهو ينظر الى مبدئه الجديد من زاويتين : الأولى من حيث الكيف ، لا ن اللامتناهى لا معين ، وذلك بخلاف الماء الذى عينه طاليس .

والثانية من حيث الكم ، انه لامحدود بمعنى أنه يجمع الاضداد جميعا . من هذا المنطلق فان انكسمندريس باعتراف بعض الكتاب يعتبر أول من زودنا بنظرية فيزيائية حقيقية للعالم غير المرئى وذهب الى ما وراء الظواهر ولكن كيف هذا ؟

ان افتراض وجود حقيقة غير مرئية وراء ما هو مرئى خاصة بالنسبة لمن يبحث

عن الوحدة الكامنة وراء كثرة الظواهر ، انما هو في حد ذاته افتراضا معقولا من الناحية العامة . ولقد كان لدى انكسمندريس مبررا لتبني هذه النظرة وهـــذا ما يزودنا ببعض الملامح الأساسية للفكر اليوناني عبر تاريخه الطويل خاصة فيمـا يتعلق بفكرة المتضادات الأولية لقد حاول انكسمندريس لأول مرة في تاريـــخ الفلسفة أن يقدم لنا تعبيرا فلسفيا عن هذه الفكرة رغم أنه لم يكن لديه تمييـــزا واضحا بين فكرة الجوهر والصفة ـ ذلك التمييز الذي نلتقي به لأول مرة عنـــد أفلاطون وأرسطو لقد أشار انكسمندريس الى فكرة الحزمة ، كما أشار الى الحـــار والبارد والجاف والرطب وهذه لم تكن بالنسبة له صفات وانما كانت أشياء لقـــد كان بامكانه أن يفكر في الحار والبارد على اعتبار انهما شيئان متضادان ويمكـــن اجتماعهما . وهذه النظرة تشير الى ملاحظة هامة تلقي الضوء على فكر انكسمندريس.

فقد لاحظ أن هناك اتجاها طبيعيا لدى كل من العناصر الأربعـــــة ليبالغ ببقية العناصر الأخرى المتضادة . فعلى سبيل المثال الماء والهواء انهمـا دائما في صراع دائم وعندما يلتقيان يتصارعان بعنف حتى ينتصر أحدهما عـــلى الآخر فاما أن تخمد النيران وينتصر الماء أو أن ينضب الماء وتبقى النار وحدها . (لقد وصف سيمليقيوس تحول الماء الى نار والعكس في ثنايا حديثه عـــــن انكسمندريس) لكن هناك بطبيعة الحال مرحلة وسط في هذا التحول وهـــذه المرحلة مرئية ويمكن ملاحظتها وهي تحول الماء الى بخار أو غاز ، وهو ما أشـــار اليه القدماء ضمنا ، ولكن علينا أن نلاحظ في مجال العالم الطبيعي الخارجي لا يوجد انتصار نهائي ودائم يمكن ضمانه للزعم بأن النتيجة ستكون في جانـــب هذا العنصر أو جانب الاضداد (كما تخيل انكسمندريس) ان مسألة التـــوازن بين العناصر الأربعة لابد من وضعها في الاعتبار فاذا انتصر عنصر من العناصـــر في جانب فان الاضداد ستنتصر حتما في جوانب أخرى .

لكن هناك قضية هامة يجب مناقشتها بالنسبة لانكسمندريس وهي لمـــا

صنع هذا العالم؟ لقد افترض الطبيعيون الأوائل كما يقول أرسطو أن العالم قد صنع من جوهر مادى ولقد تساءلوا بطبيعة الحال عن ماهية هذا الجوهر ، هل هو الماء أو غيره . تلك هي وجهة نظر أرسطو فيما يتعلق بموقف المدرسة الايونية . ولكن هل قال هؤلاء بهذه التعبيرات فعلا ؟ ان أرسطو حين تحدث ويتناول وجهة نظرهم بالشرح انما يفعل ذلك من خلال وجهة نظره هو وذلك حين أخذ يبحث العلل المادية والفاعلية والغائية والصورة ، ولقد أشار الى أن هؤلاء يهتمون في المقام الأول "بمبادئ" من نوع مادى ، لكن وجهة نظر أرسطو هذه قد سببت بلا شك بعض التضليل لأولئك الذين افترضوا انه يكتب في تاريخ الفلسفة . لكن علينا أن نشير الى أن هؤلاء لم يستخدموا المصطلح مادة ولم يذهبوا الى أن العالم مصنوع من مادة وانما كانوا يستخدمون المصطلح طبيعة .

ولذلك فان تصور العلم الأيونى للعالم على أنه له طبيعة انما هو من الابتكارات التي اضافتها هذه المدرسة في ذلك العصر .

هناك نقطة أخرى هامة يجدر فهمها بالنسبة لانكسمندريس لماذا أطلق المصطلح لامحدود وكيف تصوره ؟ هناك اعتبارات عديدة يذكرها ارسطو الذى يشير الى خمسة أسباب تقود الى الاعتقاد بأن هذا الشئ مثلا لا محدود أو لا متناهى .

ولكن يهمنا من هذه الاعتبارات الاعتبار الذى يشير الى العنصر الزمنى ان اللامحدود عند انكسمندريس نطلق عليه اللامتناهى أيضا " (فكرة اللامتناهى من الناحية الأمانية كانت مألوفة للعقلية اليونانية القديمة خاصة فيما يتعلق بالاعتبارات الدينية وفكرة الخلود) .

ان اللامحدود أو اللامتناهي عند انكسمندريس يتصف بأنه أزلي ولا يموت واللامحدود وفق رأي انكسمندريس مبدأ كل الاشياء ومن ثم لايمكن أن يكون له مبدأ ، لانه في حالة ما اذا كان له مبدأ فسوف لن يكون هو المبدأ ،وانما سيكون المبدأ الجديد وما ليس له مبدأ وبلا نهاية هو اللامحدود تلك بعض الافكار الرئيسية التي أردنا أن نوردها عن انكسمندريس رغم أنه توجد لمته آراء أخرى هامة في موضوعات متعددة ٠

أما فيما يتعلق بثالث هؤلاء الفلاسفة ، فان الكتابات التي لدينا تشيرالى أن انكسيمانس ظهر في منتصف القرن السادس قبل الميلاد وانه عاصر انكسيمندريس وتتلمذ عليه ويذكر ديوجين اللائرشي انه كان يكتب بأسلوب بسيط ومختصر ٠ ومن المألوف أن يذكر الكتاب أن مؤلفاته كانت موجودة في العصر الهلينستي ٠

وكما جرت العادة في المدرسة الأيونية اتخذ انكيمانس من الهواء مبدأ للاشياء فالقصور الذى يمكن تفسير طبيعة الاشياء عن طريقه هوالهوا ؛ لأن كل الاشياء في رأيه تتقدم ابتدأ منه وتنحل اليه لقد فهم انكسيمانس موقف انكسيمندريس من فكرة اللامحدود ووجد أنه لايمكن الزعم بأن الاشياء تتخذ من اللامحدود مبدأ لذلك بدأ في تحديد موقفه وبدأ يحدد المبدأ من جديد ويعينه ـ بعد أن أصبح يتخذ صورة اللاتعيين ـ عند أستاذه وكان الهواء هو المبدأ ٠

والذى لا شك فيه أن بعض المؤرخين لاحظ أن فكر انكسيمندريس أكثر تقدما لانه لم يتخذ مبدأ واحدا في تحديد أصل الاشياء وبهذه الملاحظة يصبح فكر انكسيمانس بمثابة خطوط تراجعية الى عصر طاليس مرة أخرى لانه

قيد التغير فما الذى جعل انكسيمانس يخطو هذه الخطوات ؟ وما هـــي الاعتبارات التى قادته لاتخاذ الهواء مبدأ ؟ فى الاجابة على هذه التساؤلات نجد لدينا على الاقل نوعين من الاسباب : النوع الاول ، مستمد من تيار الفكر الذى انتقل اليه منذ طاليس والنوع الثانى : يرجع الى الافكار العامة والشائعة لدى الناس فى عصره .

لقد نظر انكسيمانس الى الهواء على أنه المبدأ ، ذلك المبدأ الذى تستمد منه كل الاشياء وجودها واليه ترتد مرة أخرى . لكن المشكلة بالنسبة لانكسيمانس ليست فى تحديد هذا المبدأ وانما المشكلة بأسرها ترجع الى اهتمام الفيلسوف بتفسير العملية التى وفقا لها تتم أو تحدث هذه التغيرات . اذا لم تبقـــى المادة على حالتها الاولية دائما ، فهل من الممكن أن نقدم تفسيرا طبيعيا يشرح لنا لماذا أو كيف تطورت المادة الى الصور المتعددة التى نراها عليها فى هـــذا العالم؟ ان هذا التساؤل فى اعتقادنا له الصدارة فى أفكار هذا الفيلسوف .

ولقد قسم أرسطو الفلاسفة قبل عصره الى صنفين : (الفيزيقا) ومن اطـــار الصنف الاول من الفلاسفة يذكر انكسيمانس الذى كان أول من أشار الى عمليـــتى التخلخل والتكاثف لاول مرة فى تاريخ المدرسة الطبيعية ، وهو ما جعله يتخـــذ الهواء مبدأ (ارسطو : ما بعد الطبيعة) فما هى نظرية انكسيمانس فى تفسير عمليتى التخلخل والتكاثف؟

أ ـ رأى سمبليقيوس عن تفسير نظرية انكسيمانس

يقول سمبليقيوس عن انكسيمانس ونظريته ما نصه" انكسيمانس الملطى هـــو صاحب انكسمندريس يوريفيقه وقد افترض ايضا جوهر لا متناهى تتدرج تحته كــــل الاشياء ولكنه مع هذا ليس جوهرا لامعينا أو لا محدودا من حيث الطابع كما

ذهب انكسيمندريس أنه معين وقد اطلق عليه الهواء وهو يختلف تبعا لاختلاف الاشياء فاذا تخلخل أصبح نارا واذا تكثف أصبح رياحا ثم سحابا واذا تكثف أكثر وأكثر أصبح ماء ثم أرضا ثم حجارة . وكل شيء آخر يصنع من هذه الاشياء . وقد افترض أيضا حركة أزلية تلك الحركة التي تعتبر في رأيه علة كل التغيرات" .

ب ـ رأي هيبوليتس في نظرية انكسيمانس :

يقول هيبوليتس عن انكسيمانس ونظريته : " يقول انكسيمانس الملطي أن المبدأ هو الهواء اللامتناهي الذي يأتي منه كل شيء والذي أتي منه كل شيء في الماضي وسوف يوجد منه كل شيء في المستقبل أن كل شيء يصدر عن هذا المبدأ والهواء من حيث صورته يكون كما يلي : حينما يكون موزعا لا يرى ويصبح مرئيا بالحرارة والبرودة واليبوسة والحركة . انه في حركة ثابتة والهواء يفترض وجود صور مرئية مختلفة اذا ما تخلخل أو تكثف فاذا ما تخلخل أصبح نارا وبالتكاثف تكون الرياح ومن الهواء أينما تأتي لنا السحب وباستمرار عملية التكاثف تنتج المياه وباستمرار التكاثف أيضا توجد الأرض والحجارة في أكثر الصور التي تنتج لدينا من عملية التكاثف كل هذا يوجد لدينا ما هو حار وما هو بارد .

جـ ـ ويقول كاتب آخر :

" بعد انكسيمندريس جاء تلميذه انكسمانس الذي افترض وجود الهواء اللامتناهي ذلك الهواء الذي تكون نواتجه معينة وهي الأرض والماء والنار ومن هذه جميعا يأتي كل شيء آخر .

نستنتج من كل ما سبق أن الانجاز الحقيقي لفكر انكسيمانس يتمثل في أمرين هما :

(١) ان الهواء في رأيه جوهر لا يرى ومنه نشأت الاشياء .

(٢) ان الاختلافات التي تظهر لنا من حيث الكيفية يمكن ردها لأصل مشترك بينها وهو الاختلاف من حيث الكم ومن هذه الخاصية تبدو لنا النظرة المتسقة للمدرسة الملطية ٠

لقد أثرت آراء انكسيمانس على الفلاسفة المتأخرين من بعده فعلى سبيل المثال نظرية فيثاغورس عن العالم أقرب الى أفكار انكسيمانس منها الى أفكار معاصريه وكذلك بعض اتجاهات انكساغوراس ودبموقريطس لها صلات واضحة مع أفكاره لذلك اعتبر مذهبه متمما للمدرسة الايونية وموقفها من العلم الطبيعي ٠

ويمكن لنا أن نقف على ما يقوله أحد مؤرخي العلم والفلسفة اليونانية حول أفكار ونظريات هذه المدرسة حيث يقول لنا :

غالبا ما يقال أن العلم بدأ باليونانيين ،فماذا يعني هذا القول ؟ وماذا يعني الحديث عن أصل العلم بأسره ؟ اننا من جانب أول نجد أن كروثر يعرف العلم بأنه " نسق السلوك الذي بواسطته يسيطر الانسان على بيئته " ،فلا يوجد مجتمع انساني بدون مبادئ أولية عن العلم ٠ وبصورة أكثر عمومية يمكن تحديد العلم بأنه أسلوب للمعرفة ٠ وعلى سبيل المثال فان وصفه بأنه يحتوي أولا على " ادراك منظم ومنسق وعلى وصف أو تفسير للظواهر الطبيعية " ويشتمل ثانيا " على الأدوات الضرورية لهذا العمل وبصفة خاصة المنطق والرياضيات " ٠

ولكن هل هذا العلم المدرك تماما بدأ عند نقطة معينة في المكان والزمان على الأقل الى الحد الذي ذهب اليه الغرب ؟ معظم الذين كتبوا عن العلم القديم كانوا يظنون ذلك ،ولقد كان أرسطو هو أول من اقترح ان البحث في أسباب الأشياء بدأ بطاليس المطلي ،وبدون شك فان طاليس والفلاسفة الآخرين انكسمندريس وانكسيماس قد استهلوا قدرا كبيرا من المعتقدات

والافكار القديمة سواء كانت يونانية أو غير يونانية ، ولكن تأملهم ـ وهـــــذا منونش بصورة عامة ـ أدى الى فجوة مع الماضى ، مما يبرر الادعاء بأن الفلسفة والعلم بدأ بهم . ولتقدير مساء هذا التفسير يجب علينا أن نفحص كيف كانت المساهمة الملطية أصيلة ومتميزة ويجب علينا أيضا النظر فيما يقال من الجانب الآخر .

كان عالم طاليس أبعد من أن يكون عالما بسيطا ،فبعضا من انجازات حضارات الشرق الادنى كانت على اتصال بملطية وهذه النقطة تتصل مباشرة بمشكلتنا . فمن جانب أول نجد أن التكنولوجيا خلال القرنين الرابع والثالث ق.م كانت مزدهرة ورائعة فى وادى النيل وبلاد ما وراء النهرين ، وكانت هناك تغيرات متشابهة أيضا فى وادى الهند وفى الصين .ويذكر بعض الكتاب ، أن تاريخ التعدين يرجع الى استخدام الادوات الحجرية لصناعة المعادن الموجودة طبيعيا .لقد عرف تكتيك الطرق والصهر والسبك قبل حوالى ٣٠٠٠ق.م وسرعان ما قدمت سبائك النحاس ليس نجاة معدنين نقيين ؟ ولكن بصهر تـــراب النحاس مع تراب آخر يحتوى على معدن أو معادن اخرى مثل الصفيـــح أو الانتيمون" حجر الكحل" أو الزرنيخ أو الرصاص أو الزنك وأيضا يرجع أصـــل عمليات الغزل والنسيج الى عصور ما قبل التاريخ .كما أن من الممكن الحـــكم على مهارات صناع النسيج المصرى القديم من بقايا أعمالهم التى حفظت،فقــد عثر على بعض من الكتان فى المقابر الملكية فى بابيدوس ويرجع تاريخهـا الـــى الاسرة الاولى (تقريبا ٣٠٠ ق.م) وتشمل على ١٦٠ فتلة فى البوصـــة فـــى السداء" النسيج " و١٢٠ فى لحمة النسيج .

والفخار هو الابتكار الثالث الذى كانت له نتائج بعيدة المدى فى اقتصاد المجتمعات المبكرة .ففى البداية كانت الاوعية الفخارية تشكل مباشرة باليـــد

ولكن استخدام عجلة الفخراني يؤرخ لها بصفة عامة حوالى ٣٢٥ ق٠م،ويبدو أن مبدأ استخدام العجلة قد طبق فيما بعد على العربات٠أما عن الاهمية الكبرى من وجهة نظر تطور الحضارة المدنية فقد كان تطور الزراعة هو الشيء الهام فزراعة الانواع المختلفة للغلال ،وتطور تكنيكات الرى ،واستئناس الحيوانات واكتشاف طرق حفظ واعداد الطعام ، كما يذكر هو ابتكار يؤرخ له بحوالى منتصف القرن الرابع٠

اننا نستطيع فقط أن نخمن كيف حدثت مثل هذه التقدمات التكنولوجية ٠ ومن الانصاف الافتراض أن المصادفة لعبت دورا هاما فى كثير من الاكتشافات وكمثال ففى حالة الفخار ربما يلاحظ أن ترك الطين فى النار بالمصادفة أكسبه خصوص جديدة ٠ كذلك يجب ألا نقلل من الوثبة الوهمية الضرورية لتقدير احتمالات المادة الجديدة ولرؤية كيف تستغل ٠

ولقد استغرق تطور تكنيكات التعدين وصناعة النسيج بصفة خاصة تدريج تعليمى طويل وشاق عن طريق التجربة والخطأ ٠ وقد لاحظ الحرفيون التأثيرات المختلفة التى تنتج من مزج الاتربة المعدنية المختلفة بنسب مختلفة ، وبدون شك فانهم غالبا ما نوعوا عن قصد تلك النسب وجربوا التكنيكات المختلفة لعهد الاتربة المعدنية ـ وبصفة عامة قاموا باختبار ليس بالمعنى التكنيكى للكلمة ـ تجاربهم المصممة ليس لتجربة النظرية ولكن لاثبات النتيجة النهائية لعملهم وللحصول على سبيكة أقوى أو أجمد أو احد ٠

ان التطورات التكنولوجية الهامة لا تدل على العلم وحسب ، ولكن تدل على العمل التخميني والتقدير المضبوط . ولكن في حين أنهم يشاركون بدون نظرية واعية فانهم اظهروا مقدرة متطورة عالية للملاحظة وللتعلم من التجربة . ومن الممكن هنا استخدام الدليل الانثروبولوجي لتكملة بقايا عصور ما قبل التاريخ . وبصفة خاصة فان عالم الانثروبولوجيا الفرنسي (ليفي ستروس) لفت النظر لتعقيد ولدقة كثير من الاساليب المصنعة التي عثر عليها في المجتمعات البدائية . ويذكر مثال له في "العقل البدائي" وهو عن الفيليبيني الذي يميز حوالي ٤٦١ نوع حيواني مختلف يشتمل على ٦٠ فصيلة مختلفة من السمك و ٨٥ نوع مختلف من الحيوانات اللافقارية .وعلى فرض أن وجهة النظر التي منها تتميز الاصناف لا تطابق وجهة نظر عالم الحيوان الحديث فان مثل هذه التصنيفات تدل على مهارة كبيرة في الملاحظة .

لقد أدت التكنولوجيا الى تقدمات رائعة في القرنين الرابع والثالث .ولكن هناك سمتين آخرتين لحضارات الشرق الادنى القديم أكثر انتسابا للعلم اليوناني المبكر أولها الطب ، وثانيها الرياضيات وعلم الفلك .وفي الواقع فان كل من الطب المصرى وطب بلاد ما وراء النهرين يغلب عليه المعتقدات السحرية والخرافات . وتظهر اللوحات الطبية الآشورية والبابلية أن التشخيص اعتمد على التكهن بكثرة .. ومن حيث العلاج فقد اعتمد على محاولة طرد الارواح التي كان يعتقد انها مسئولة عن معظم الامراض .ويظهر البردى الطبي

من مصر أن العلاج هناك أيضا اعتمد عادة على خليط من التعاويذ والتعازيم والنباتات البسيط أو الأدوية المعدنية. ومع ذلك ففي بعض الأحوال على الأقل تقدم الطب المصري لما بعد مستوى الطب الشعبي.

ان برديه الشهيرة التي تؤرخ من حوالي ١٦٠٠ ق.م، وتضم مادة من فترة أكثر قدما تحتوى على بيان ٤٨ حالة في الجراحة الطبية، تشمل على اصابات الرأس والجزء الأعلى من الجسم. وكل تقرير حالة مقسم الى العنوان، الفحص، التشخيص، المعالجة وشرح للمصطلحات الطبية الصعبة. وأسلوب البيان كله محصور والمعالجات الموصوفة بصفة عامة بسيطة ومستقيمة مثل: "امسح الجرح بالدهن" هذا مثال نموذجي. ولقد اعترف بأنه في بعض الحالات من المحتمل عدم الشفاء. لقد كانت هذه البردية هي الوحيدة التي وصلت الينا، وهي تظهر ان المصريين بدأوا في مرحلة مبكرة محاولة تسجيل بيانات تجريبية تتعلق بمجالات خاصة في نفس الطريق مثلما كان يفعل الأطباء الهيبوقراطيون. وحتى مع هذا ففي هذا النص الذي يعتبر بصورة عامة عجيب لتحرره عن السحر والتكهن، فان الكاتب يتجه عند احدى النقاط الى المساعدات الخارقة للطبيعة. فالحالة التاسعة التي هي أيضا فوق العادة في عدم احتوائها على تشخيص أو أي فحص، تنتهي بوصف للتعويذة التي تتلى للتأكد من أن العلاج مؤثر.

النظام العددى البابلى يرتكز على قاعدة ترتيب العدد • وكان للمصريين مثل الرومان علامات ل ١ ، ١٠ ، ١٠٠ ، ١٠٠٠ وهكذا ، ويصورون العدد ٤٤ باربعة علامات من رقم عشرة زائد اربعة علامات فردية • وبهذا نحن ان نقارن نظامنا الذى يرتكز على قاعدة ترتيب العدد الذى فيه الرقم ١١ لايعنى ١ + ١ ، ولكن ١٠ تشير الى عشرة بالاضافة الى ١ • ولقد استخدم البابليين نفس القاعدة بالرغم من انهم لم يستخدموا رقم عشرة ولكن استخدموا رقم ٦٠ كقاعدة لهم : فالرمز الواحد يتبعه رمز عشرة فيمثل رقم ٧٠ (٦٠ + ١٠) وهكذا • وتصبح بعض مزايا نظام ترتيب العدد واضحة عندما نتأمل كيف تعامل تجزئة العدد ففى ترميم ترتيب العدد فان عملية ضرب ٤ ولـ × ١٢ ـ تتم بنفس طريقة ضرب ٤ × ١٢ ، فى حين ان العمليه المعادلة تكون اكثر تعقيدا اذا استخدمنا الكسور الاعتيادية ($\frac{٢}{٥}$ × $\frac{٣}{٢٥}$) •

وفى الحقيقة فان المصريين عقدوا الامور لانفسهم بصورة بعيدة بتحويل كل الكسور باستثناء ال $\frac{٢}{٣}$ الى كسور فيها البسط واحد ، وكمثال فانهم عاملوا ٤ و ـ ليس $\frac{٢}{٥}$ ولكن $\frac{١}{٣}$ + $\frac{١}{١٥}$ • وتظهر نصوص بالخط المسمارى ان البابليين بلغوا تفوقا ملحوظا ليس فى مجال الحسابات الرياضية فقط ، ولكن ايضا فى الجبر وبصفة خاصة فى استعمال المعادلات التربيعية

ويعتبر الدليل لعلم الفلك البابلى المبكر غير كامل • وكل النصوص الفلكية الموجودة بالخط المسمارى تؤرخ للعصر السليوقى Seleucid period (تقريبا الثلاثة قرون الاخيرة قبل الميلاد) ولكن لوحظت بتأكيد البشائر السماوية وسجلت من حوالى منتصف القرن الثانى • وواحد من اوائل مثل هذه المجموعات هو مايتعلق بظهور واختفاء venus الذى سجل لعدة سنوات فى عهد Ammisaduqa (حوالى ١٦٠٠ ق • م) • وفى حوالى القرن

الثامن تمت ملاحظات منظمة للظواهر السماوية والتقلبات الجوية للبلاط الملكى • وفى القرن الثانى الميلادى كان لدى بطلميوس الفلكى اليونانى الكبير منفذ لسجلات كاملة باعتدال عن الكسوف من عهد Nabonassar لما بعد ذلك واستخدم للسنة الاولى من هذا العهد (٧٤٧ ق • م) كخط اساس لكل حساباته الفلكية • وقد نفذت مثل هذه الملاحظات فى الاصل لاغراض فلكية - للتكهن ببخت الملكة او الملك - او لانشاء التقويم الذى يعتمد على ملاحظة اول واخر رؤية للقمر •

ولا يجب اهمال دقة تلك الملاحظات البابلية المبكرة ، فكثير من الظواهر التى اهتموا بها توجد بالقرب من السماء ولهذا فمن الصعب مراقبتها • وايضا لا يمكن ان تحدد بدقة المرحلة التى عندها كانت النظرية الرياضية مطلوبة للمعلومات الفلكية • والمرجع الرئيسى الحديث عن علم الفلك البابلى وهو Otto Nwgebauer يشك فى ان هذا برز قبل حوالى ٥٠٠ ق • م • ومع ذلك فمن الممكن استنتاج نتيجتين موجبتين : اولا : ان البابليين توصلوا الى ملاحظات شاملة عن مجال محدود من الظواهر السماوية قبل ان يبدأ العلم اليونانى بفترة طويلة • وثانيا : بالتقارير التى جمعوها كانوا فى وضع يسمح لهم بالتكهن بظواهر معينة • ولم يستطيعوا فى اى مرحلة ، كما لم يستطع اى انسان اخر فى العصور القديمة ان يقوم بعمل تخمينات دقيقة عن رؤية كسوف الشمس عند اى نقطة على وجه الارض ، واقصى ما استطاعوا ان يفعلوه هنا هو القول متى يستبعد الكسوف الشمسى ومتى يكون محتملا • ومن ناحية اخرى ربما استطاعوا جيدا التكهن بخسوف القمر ، ومثل هذه الاثباتات لا ترتكز على اى قاعدة هندسية للاجسام السماوية ، ولكن على اجراءات حسابية خالصة ، وهى التى ترتكز على تقديرات من لوحات متعاقبة نشأت من الملاحظات السابقة •

وبالرغم من انجازات شعوب الشرق الادنى فى مجالات الطب والرياضيات وعلم الفلك فلا يزال من الصواب مناقشة ان طاليس كان هو اول عالم فلسفى . والان ـ يجب ان نعتبر ان هذا دعاء ضمنى ولكن كيف يمكن تبريره ؟ اولا : لا يمكـــــن الاعتقاد ان ما تفوق فيه المطليين كان اسلوب استقصاء واضح تماما يحتـــــوى على منهج محدد يشمل كل ما نطلق عليه العلوم الطبيعية ، فلقد حصــــروا ابحاثهم فى مجال ضيق جدا من الموضوعات . فلم يكن لديهم تصــــــور للمنهج العلمى Scientific Method مثلا . وايضا من الصـــــعب استنباط المشاكل التى اهتموا بها بدون استخدام تصورات مثل " المـــــادة Mottor (" الجوهر " Substance وبالرغم من ان المصطلحـــات اليونانية المعادلة لم يكن قد تم صياغتها الا انها تركت محددة بوضوح حـــتى القرن الرابع . ومع ذلك فانه توجد صفتين هامتين تميز تأملات الفلاسفة المطليـين عن المفكرين القدماء سواء اكانوا يونانيين او غير يونانيين . فاولا يوجد ما يمكــن ان يوصف باكتشاف الطبيعة discovery of Nature

وثانيا ممارسة النقد المنطقى rotional Criticism

انني اعنى " باكتشاف الطبيعة " التعبير عن الاختلاف بين الطبيعة ومابعـــد الطبيعة وهو الاعتراف بان الظواهر الطبيعية ليست نتاجا عشوائيا ، ولكنهـــا منظمة ومحكومة بنتائج معلومة عن السبب والمسبب . وكثير من الافكار التى تنســب الى المطلعيين هى اثارة للقوى الخارقة للطبيعة . لقد كان الفلاسفة الاوائل بعيد من ان يكونوا كفارا وفى الحقيقة فقد شجل عن طاليس ان " كل شئ مليئة بالالهـــة " (٥) ولكن مع هذا فان الظواهر الخارقة للطبيعة لم تلعب اى دور فى تفســيرات هؤلاء الفلاسفة على هذا نظرية الزلزال التى تنسب الى طاليس . لقد تخيـــل طاليس بوضوح ان الارض موضوعة بالماء وان سبب حدوث الزلزال انه عندما تهتز الارض بفعل اهتزازات الامواج فى الماء فانها تطفو فوقه ـ وتعتبر فكرة ان الارض تطفـــو

على الماء هي فكرة موجودة في العديد من الاساطير البابلية والمصرية ، وليس لدينا اى حاجة لتجاوز بلاد اليونان نفسها للتبرير الاسطورى لنظرية طاليس لان الفكرة تقود الى ان بوسيدون Poseidon اله البحر هو المسئول عن الزلزال وهذا اعتقاد يونانى شائع . وببساطة شديدة كانت نظرية طاليس عن الزلزال بيان طبيعى لايشير الى لبوسيدون او اى اله اخر . بعد ذلك اولا لمطابقة اى عبارة من Farrington فان المطليين " تركوا الالهة " ومع ذلك انه عند ما يوصف زلزال او وهج من الضوء فى هومر Homer او هيزيود Hesiod فغالبا كان ينسب الى غضب زيوس Zeus او بوسيدون ، نجد ان الفلاسفة قد استبعدوا اى اشارة لرغبات الشخصيات الالهية ، سواء اكان ذلك حبهم او كرهم او صبرهم او اعمالهم الاخرى الشبيهة بالانسان .

وثانيا : مع ان ماوصفه هومر هو عادة زلزال خاص او وهج ضوء جامد فان المطليين ركزوا انتباههم ليس تجاه مثال خاص لظاهرة طبيعية ولكن تجاه الزلزال او الاوهلاج الضوئية بطبقة عامة . وكانت ابحاثهم موجهة تجاه انواع الظواهر الطبيعية ، وهم يظهرون سمة الطبيعة هذه التى تبحث عن الظواهر العامة والاساسية وليس عن الظواهر الخاصة والعرضية .

العلاقة الثانية المميزة التى اشرت اليها هى ممارسة النقاش والنقد . وهنا يجب ان نتقدم للامام بشئ من الحرص . ان معظم معلومتنا التى تتعلق باعمال الفلاسفة فيما قبل عصر سقراط (٦) مستقاد من مصادر تاكثر تأخرا ، ومعظمها يقدم صورة مبسطة عن تسلسل الفكر اليونانى المتأمل فى فترته المبكرة . وتعتبر هذه حقيقة خاصة بسلسلة الانسان الفلسفية التى يمكن وصفها فى الصورة " أ " يعلم ب و ب يعلم جـ و جـ يعلم هـ ، وهذا يظهر بصورة متكررة فى تعليقات الدوكسو

وهم الكتاب الذين جمعوا مجموعات من اراء الفلاسفة • حتى ان احكام ارسطـــو عوملت بحرص • وكمثال فعندنا يقترح ان معظم فلاسفة عصر ماقبل سقراط كانـــوا مشغولين بمشكلة واحدة وهى ما اطلق عليها السبب المادى للاشياء يجب ان نتذكر انه فسر ولم يصف افكار اسلافه •

ومع ذلك فنحن لدينا دليل موثوق به وهو ان كثير من فلاسفة اليونان المبكريـن عرفوا ونقدوا افكار بعضهم البعض • وفى احوال كثيرة من الممكن رؤية هـــذا بالرجوع الى كلمات الفلاسفة انفسهم حيث انها حفظت لنا عند ما ذكرها كتـــاب متأخرين وهكذا فالنسبة للفلاسفة الذين جاءوا بعد بارمنيدس مثل امباذوقليـس وانكساغوراس استعملوا مبدأه القائل " ان لا شيء يأتى للوجود من لا شيء " واعادوا صياغته فى مصطلحات تعتبر ترديدا للمصطلحات التى استخدمها بارمنيدس نفسه وقبل هذا يذكر هيراقليطس اسلافه ومعاصريه فى مناسبات عديدة وخاصة فـــى الشذرة ٤٠ (٧) حيث يشير الى ان " كثرة التعليم لا يعلم العقل : لانه علـــى العكس من ذلك فانه علم حزيود وفيثاغورس وايضا اكسنافون وهيكاتيوس لا تزال اقـــدم من اشعار اكسنافون فهى تثير الضحك بصورة ملحوظة مثل الفيثاغوريين عن تناســخ الارواح ، ذلك الاعتقاد القائل انه عندما يموت الانسان او حيوان فان روحه تحـــل مرة اخرى فى مخلوق حى اخر • وهذا موجود فى قطعة الشعر رقم ٧ حيث يذكـــر اكسنافون قصة عن فيثاغورس مفادها انه اوقف رجل يضرب كلب بقوله / : قف لا تضربه فهو روح صديق اننى اميز صوته " •

ايضا تمدنا الكتابات الطبية بدليل اضافى قيم تحيضها حلال الافكار فى اواخر القرن الخامس ويعترض مؤلف " الطب القديم On Ancient Medicin على الكتاب الطبيين الذين يضمون مذاهب كونية عصرية للطب البشرى ويشير بوضـــوح فى الفصل ٢٠ الى عمل امباذوقليس وتصف مقالة " فى طبيعة الانسان " On the Nature of Man " بعض المجالات التى كانت تتم للسؤال عن ضروريات الانسان الاساسية " عندنا ينافس نفس الانسان مع الاخر امام نفس المجتمع " يقول هذا الكاتـــب (الفصل الاول) " فان نفس المتحدث لا يفوز ثلاثة مرات على التوالى " وهو يذكـــر الفيلسوف المطلى بالاسم فى سياق اخر وينتهى معظم ادلتنا الاولى للقرن الخامـــس

أو فيما بعد ، ولكن يجب أن نزن متأكدين من أن هذا التراث النقدي والجدل يرجع سبق الى الملطين أنفسهم . وهذا واضح من طبيعة النظريات المتنافسة التى وضعوها لمثل هذه الموضوعات الواضحة كذلك افترضوا سبب وجود الارض ساكنة بالاضافة الى السؤال الرئيسى عن اصل الاشياء بصفة عامة (انظر فيما بعد الفصل الثانى) . ولكن ما الذى فعله التراث النقدى لتطور العلم ؟ مرة اخرى فيستطيع ان نقارن بين الملطين والمفكرين الاوائل . وتشتمل الموضوعات التى تعاملت التى تعاملت فى اساطير الشرق الادنى أو اليونانية المبكرة على مثل هذه الاسئلة وايضا عن كيفية نشأة العالم ، وعن كيفية دوران الشمس حول الارض ، أو عن كيفية رفع السماء ولكن كل اسطورة تتفاعل مع واحد فقد من هذه الموضوعات بصورة مستقلة عن الموضوعات الاخرى وعلى سبيل المثال فقد كان لدى المصريين معتقدات مختلفة عن طريقة رفع السماء ، فهناك رأى يزعم انها تستند على أعمده ، وآخر يرى أن الاله هو الذى يرفعها ، وثالث يزعم انها تستند على حوائط ، ورابع يرى انها مقبرة أو الهة تلمس أذرعها وأقدامها الارض . ولكن راوى القصة اثناء روايته لاى أسطوره لا يعطى اهتماما للمعتقدات الاخرى عن السماء ، وسوف يجد نفسه فى مواجهة التناقض الذى بين هذه الاساطير وربما يفترض الانسان انه لا يشعر أن تقديره الشخصى كان فى منافسة مع اى تقدير آخر ، بحيث يجب أن يكون صحيحا الى حد ما ، أو يجب أن يكون له أساس لقيامه احسن من بعض المعتقدات الاخرى .

وعندما نتجه الى الفلاسفة اليونانيين المبكرين نجد انه يوجد أختلاف جوهرى فكثير منهم اللهم بنفس المشاكل ، وفحص نفس الظواهر الطبيعية ، ولكن يفترض تقريبا ان النظريات والتفسيرات المختلفة التى عرضوها تتنافس كل منها مع الاخرى ومن ثم فان الدافع وراء هذا هو ايجاد أصوب تفسير ، يتفق مع آرائهم ويدحض النقاط الضعيفة فى نظرية أو نظريات الاخرين .

لقد كان الفلاسفة فى عصرما قبل سقراط دجماطيقيون بدرجة كبيرة : لقد عرضوا نظرياتهم ليست كآراء مؤقتة أو مرحلية ولكن كحلول محددة للمشاكل المثارة ٠ومع ذلك فانهم يظهرون وعيهم بدرجة كبيرة عند ما تقتضى الضرورة فحص وتقدير النظريات فى ضوء الاساسيات التى قدموها ٠وربما يقول قائل أن هذه القاعدة هى شرط ضرورى ومسبق لاحراز التقدم فى كل من الفلسفة والعلم ٠

ولكن حتى يمكن أن نناقش أهمية وأصالة الاسهام الملطى فان الحاجة تصبح ملحة لمعرفة سبب حدوث هذا التطور فى هذا الوقت والمكان الذى حدث فيه ٠وهذا يعتبر شىء صعب جدا وسؤال شير للجدول ٠فى احدى المراحل سوف يعتبر هذا مألوفا للاشارة ببساطة الى الذكاء الشخصى للفلاسفة ٠وللحديث عن المعجزة اليونانية ، ومن الناحية الاخرى أيضا شيب التفسير الاقتصادى الضيق جدا بأنه غير كاف ٠ وبالتأكيد كانت ملطية حين أن حطمها الفرس فى عام ٤٩٤ مدينة غنية وكان ثراءها مستمد جزئيا من صناعتها (وبصفة خاصة صناعة المنسوجات الصوفية) وجزئيا من التجارة وكانت شهيرة بأنها مؤسسة للمستعمرات وحتى فى حين أن هذا ربما يكون ضروريا فقد كان من الصعب أن يكون هذا سببا كافيا حين قدمت أول الفلاسفة وفضلا عن ذلك فان الرخاء المادى لملطية لم يكن أكبر من الرخاء الذى شهدته مدن أخرى يونانية وغير يونانية ٠ومن ثم فان سوف يكون من المتسرع الاهتمام بهذه المشكلة بصورة كافية فى اطار هذه الدراسة ، ولكن من الممكن ملاحظة بعض مظاهرها بصورة مختصرة ٠

أولا سيجب علينا أن نعيد ذكر ما أقر سابقا ٠ وربما نكرر أن مابرز فيه الفلاسفة هو بناء نسق معرفى ليس متكاملا تماما ٠ وعند هذا الحد يكون الانجاز الذى فعلوه معجزة حقيقية ٠ وكان انجازهم المطروح ليس أكثر من رفضهم تفسير الظواهر الطبيعية على أساس الطبيعة لخارقة وتأسيسهم ممارسة النقد العقلى

ولفهم خلفية هذا التطور يجب ألا نشير فقط الى الاصول الاقتصادية ولكن أيضا وبصفة خاصة ، يجب أن نشير للأحوال السياسية فى بلاد اليونان فى ذلك الوقت . وهنا تكون المقارنة بين العالم اليونانى وحضارات الشرق الأدنى الكبرى المحددة جدا . ومع ذلك فلم تكن بلاد اليونان أكثر سلاما واستقرارا من ليديا وبابل ومصر بل على العكس كانت تلك الفترة فترة اضطراب سياسى كبير فى العالم اليونانى ، وشل مدن يونانية أخرى كثيرة قاست ملطية نفسها من مرارة النزاع الطائفى وحكمها الطغاة بصورة متقطعة . ومع أن الشرق الأدنى كان تغيير القوى الرئيسية للحكم لا يعنى أكثر تغيرا الأسرة فقد حدثت التطورات الرئيسية فى البناء الأساسى والاجتماعى للمدن اليونانية .ومع أن القرن السابع والسادس شهد تأسيس وتثبيت مؤسسات دولة المدنية ، فان تطور الوعى السياسى الجديد وتكاثر الأشكال الطبيعية ، يمتد من نظام الطغاه الى النظام الديمقراطى عبر النظام الأوليجاركى وغالبا لا يشترك مواطنو الدويلات مثل أثينا أو كورنث أو ملطيه فى حكومة بلدهم فقط ولكن أيضا يشتركون فى المناقشة النشطة لكل الأسئلة على أحسن نظام للحكومة .

ان كل هذا لا يساعدنا فى العثور على سبب يفسر كون ملطية هى التى قدمت أول الفلاسفة بدلا من كل المدن اليونانية الظاهرة .وفى الحقيقة فان فى الحالة الراهنة لمعرفتنا يجب أن نفترض عدم وجود أى اجابة محددة لهذا السؤال .لقد تكررت السمات الرئيسية للوضع الاقتصادى والسياسى فى ملطية بدرجة أكبر أو أقل فى كثير من المدن اليونانية الأخرى . ولكن فى حين أننا لا نستطيع تقريبا تفسير هذه الظاهرة أكثر من قبل فانه يجب علينا أن نراها الآن كجزء من تطور أكبر ومن الممكن مقارنة الحرية التى استعملها الفلاسفة الملطين فى مناقشة الأفكار المبكرة وفى نقد كل منهما للآخر مع الروح التى جادل بها مواطنى دويلات المدن المتطورة الشكل المفضل للنظام السياسى

وربما مثال خاص يساعد على توضيح هذا • وبالرغم من أنهما تبدو محاولة بعيدة لمقارنة طاليس مع معاصرة سولون الشاعر والقانون • فان هذا يعتبر نقاط مثيره معينه للتشابه بينهما • أولا يجب ملاحظة ان انشطة طاليس الخاصه لم تكن تتصل بفكر نظرى وتحكى قصص عديدة ذكرت عنه اشتراكه فى اعمال وشئون سياسيه ويسجل هيرودوت (١ ١٧٠٦) أنه نصح مواطنيه اليونانيين لاقامة قنصلية عامه وللاتخاد وكان كل من طاليس وسولون متضمنين بصورة عاديه فى القوائم التى استمدها الاغريق من حكمائهم السبعة ويشتمل السبعة ويشتمل السبعه على نسبة عاليه من القوانونين ورجال الدولة • وبالطبع كان سولون نفسه المشهور الرئيس للا صلاحات الدستوريه التى قام بها فى اثينا فى عام ٤٩٤ • وبصفه خاصة فنحن محظوظين لوجود بعض من اشعاره الخاصه يتحدث فيها عن الاهداف والاساسيات التى أرشدته • وتوضح تلك الاشعار انه وافق على مشروعاته لمسئوليته الشخصية • وكانت الفقرة الاساسية فى اصحلاحاته هى النشر القوانين وجعلها فى متناول كل الاثينيين • فى شئونهم الخاصة بالنشاطات المختلفة وربما يقال أن الفيلسوف ليس والقانونى سولون كان لديهم على الاقل شيئين شائعين : أولا كلاهما كان ينكر نفوذ أى شئ خارق للطبيعه وثانيا • كلاهما وافق على أساسيات النقد الحر لقد كان خلاصة التجديد الملطى هو تقديم روح نقديه جديده الى النظرة الانسانية لعالم الطبيعه ولكن من الممكن أن يرى هذا كمثيل وكفرع للتطور المعاصر لممارسة النقد الحر والمناقشة العلنية فى العلاقات السياسيه والقانونية عبر العالم اليونانى •

لقد نوقشت الصورة العامة واهمية التأمل الملطى فى الفصل الافتتاحى والآن حان الوقت لتقييم بعض النظريات الخاصة والتفسيرات التى وضعوها بتفصيل أكبر وتقع مادتنا فى مجموعتين :

اولا : النظريات التى تتعامل مع الظواهر او مشكلات خاصة مثل طبيعة الرعد والبرق أو مما تصنع النجوم ،أو لماذا الارض ساكنة .

ثانيا : المذاهب الكونية العامة واهميتها ،والحقيقة ان النظريات الكثيرة من النوع الاول ترجع جزئيا الى اهتمامات من جانب المصادر الدسكو جغرافية .

doxographical التى نعتمد عليها . ولكن من الواضح أن الملطيين وجهوا قدرا جيدا من الاهتمام لقلة من الظواهر الطبيعية الملفته للنظر واذا تسألنا لماذا كان هذا كذلك ربما كان جزء من الاجابة يكمن فى رغبتهم تقديم تفسيرات طبيعية للظواهر التى عادة ما كان ينظر اليها على ان الالهة تتحكم فيها .

فقد كان زيوس مسئولا عن صياغة الرعد وبوسيدون عن الزلازل ويرفع أطلس Atlas الارض فوق اكتافه . وقد كانت الدعوة لاعطاء تفسيرات طبيعية للحكم بصفة خصة بنجاحها أو فشلها لتقدير الحوادث التى كانت يعتقد بصورة شائعة أنها تنتج بواسطة خوارق للطبيعة .

وهكذا فكما لاحظنا فان طاليس يفسر حدوث الزلازل بانه عندما تتخطم الارض على الماء فهى تطفو فوقه . وبالمثل يقترح اذكسمندريس

أن الصواعق الرعدية تسببها الرياح وأن البرق يظهر عندما تتشطر السحب الى نصفين •
هذه التفسيرات ساذجة وتكمن اهميتها ليس في كثرة ما احتوته ولكن في ما اكسروه
وهذا هو أساس الدافعية الانسانية التي تعلى من النزعة التشبيهية على أية حال
فانه في بعض الحالات ذهب الملطيون الى ما هو أبعد لمقاومة المعتقدات الشائعة
عن القوى الخارقة للطبيعة •

لدينا مثالين من انكسمندريس يثير الاهتمام بصفة خاصة • الاول انه حاول
أحصاء الاجسام السماوية وصورها كدوائر من النار • والدوائر نفسها لايمكن رؤيتها
لان الضباب يحيط بها ولكن هناك فتحات تظهر من خلالها الاجسام السماوية
ان ما نراه كنجم هو مثل ثقب في عجلة دراسة سماوية كبيرة • لقد افترض
اكسمندريس وجود ثلاثة من هذه الدوائر للشمس والقمر والنجوم • وافترض ان محيط
الدوائر هو ٢٧ ، ١٨ ، ٩ مرات محيط الارض واما الارض فتصور كاسطوانه سطحه
افقيا وعرضها ثلاث مرات عمقها ، ساكنة عند مركز الدوائر ولقد اقترح هذا
الفيلسوف ان كسوف الشمس وخسوف القمر يحدث عندما تصبح الثقوب التي من
خلالها يمكن رؤيتها مسدودة •

لكن تبقى صعوبات كثيرة : كيف تكون الدائرة أو الجسم الكروى للنجوم
المحددة مدركة رغم انها بعيدة عن الوضوح : لم يذكر انكسيمندريس شيئا عن
مثل هذه الكواكب والاكثر غرابه ان النجوم المحددة توجد اسفل كل من الشمس
والقمر • ومع ذلك فان اهمية هذه النظرية انها اول محاولة لما نصطلح عليه
بالنموذج الميكانيكى • Mechanical model للاجسام السماوية في
علم الفلك اليونانى •

أما المثال الثانى فهو نظرية انكسيمندريس الخاصة بأصل الحيوان بصفه خاصة
والانسان بصفة عامة • فقد كان هذا أيضا محور دارات حوله العديد من الأساطير في
بلاد اليونان القديمة وكمثال فهناك قصة Pyrrha-Deucalion الذى خلق عندما
أفتى الطوفان الجنس البشرى كثير من الرجال والنساء بالقاء الأحجار على أكتافهم
وفى قصص أخرى صور الجنس البشرى كقريب ومنتسب للآلهة وكما

يجب أن نتوقع فأن مدخل أنكسمندريس من هذا الموضوع كان مختلفا تماما • و طبقا لتقرير في القرن الثالث الميلادي فان هيبوليتس Hippolytus الدكسو جغرافي جعل المخلوقات الحيه مخلوقه أولا في العنصرى عندما تحدث الشمس • و الذى لاشك فيه مثل الأغريق أعتقد أن الحيوانات ربما خلقت تلقائيا في اشكال معينة تحت ظروف معينة و تعتبر هذه الفكرة الأساس لتقرير أصل الحيوان ككل • و لكن يقترح علينا أيضا أن الانسان ولد أصلا من أنواع حيوانية مختلفة و بوضوح أشد من نوع عاق السمك • و مصدر آخر من مصادرانا و هو بلوتارك (Table Talk VIII 8, 4?730e) و يشير في سياق الكلام الى galeai أو سمك الكلب و هو نوع من كلب البحر الأملس • و يلاحظ في هذا النوع أن الصغار تلتصق عن طريق حبل سرى بالمشيمة لقد عرف أنكسمندريس فقد الأنواع الخاصة و لكن اذا تقرير بلوتارك به أى مخلوق على الأطلاق ، فانه من الصعب الشك في أن انكسمندريس كان لديه بعض المعرفة عن نوع من الحيوانات البحرية المولودة •

لكن السوال الآن هو على أى أساس تجريبى تستند نظرية أنكسمندريس • و يبدو ان الدافع الأصلى لافتراضات أنكسمندريس هو الملاحظة التى أستمرت توقف طويل و التى أستمرت لوقت طويل و التى بدأت منذ ولاده الطفل الإنسانى الذى أصبح يعقد على نفسه • يبدو أن أنكسمندريس قد أعتبر أن هذه الملاحظة تمثل صعوبة خطيرة لأى شخص يعتقد أن أصل الجنس البشرى يرجع الى ظهور مفاجئ على الأرض و لذا فضل أن يناقش الرأى القائل ان الانسان ولد في أصل من نوع حيوانى مختلف لكن لم يوضح لنا أنكسمندريس أو أى يونانى آخر كيف يمكن تقديم نظرية منظمة عن نشأة الأنواع الطبيعية ككل • و لكن كى يوضح هذا المثال فان الفلاسفة اليونانيين بدءوا في مرحلة مبكرة بالتأمل في المشاكل التى ظهرت عن

أصل الجنس البشرى و التطور الانسانى من الطبيعة الى التمـــدن •

و تعتبر النظريات الثلاثة الرئيسية التى نسبت الى الملطيين حتى مذاهبهـــــم الكونيه العامة التى قرها أرسطو كما يرى لنا بالسبب المادى materialcouse للأشياء و يعتقد أن طالب قد أعلن أن الماء علة الأشياء ، و أن انكسمندريـــس قد حدد أن اللامتناهى علة اللاشياء • و أما أنكسيماس فقد حدد الهواء و مـــع ذلك يبدو أن هؤلاء الفلاسفة لم يهتموا بدقة بنفس المشكلة ، و لكن بثلاثـــة أصول مختلفة بصورة قليلة • ما هو شكل السؤال الذى يجب أن نسأله ، و استطاع طاليس أن يضعه لنفسه ؟ بالتأكيد ليس السؤال الذى طرحه أرسطو فـــى الميتافيزيقا عندما كان يعلق قائلا (Metaphysics 983 66 FF)

" لقد أعتقد معظم الفلاسفة الأوائل أن المبادئ المتعلقة بطبيعة المادة هـــى المبادئ الوحيدة لكل الأشياء و هى المبادئ التى منها نشأت الأشياء وصدرت أولا ،هى أيضا المبادئ التى تنحل اليها الأشياء (ان الجوهر الثابت ، و مـــا يتغير انما هو صفاته) هذا الجوهر كما يقول هو العنصر ،و هو مبدأ الاشيـــاء" أن المصطلحات التى ترجمت مثل المادة Matter الجوهر Substance صفة Attribute و عنصـــر (e le ment) قدمت كلها لأول مرة للفلسفـــة فى القرن الرابع ، وما يفوق التصور أن تلك المصطلحات لم يستخدمها أى واحـــد من الفلاسفة الملطيين و من ناحية أخرى لم يكن هناك شيئا واضحا ليمنع طاليس مـــن السؤال عن أصل أو بداية الاشياء • و فضلا عن ذلك فان الشاعر هزيود أعلـــن فعلا فى الـ Theegony أن العماء Chaos (وهو الثغرة المتعرجـه) هو أول ما جاء الى الوجود و يستمر فى وصف كيفية تصوير الالهه و الصور الشخصيـــة

الاخرى الى الوجود حيث ينسبها جميعا الى شجرة عائلة واحدة كبيرة .وهكذا تساءل طاليس جيدا عن أصل الاشياء من وجهة نظر ما جاء أولا . وبالرغم من أن الاجابة التي أعطاها عن هذا السؤال تختلف جوهريا عن اجابة هريود في هذا الصدد فانها لاتشير الى "ثغرة متعرجة" أسطورية ولكن الى جوهر مألوف وحر الماء .

ولكن اذا كانت هذه هي المشكلة التي اهتم بها طاليس ، فهي سؤال مفتوح سواء مسألة أو بأى معنى لاتزال الاساسيات في العالم الذى حولنا ، تتكون من الماء هل كان يعتقد أن المقعد الذى يجلس عليه ماء والخبز الذى يأكله كان مصنوعا من الماء ؟ ولم يمض وقت طويل بعد طاليس ، حتى وجدنا انكسيمانس يحافظ بعض الشيء على مثل هذا الاعتقاد ، بالرغم من أن المبدأ الاصلى الذى اتخذه كان الهواء وليس الماء — ومع ذلك فكما سنرى فان انكسيمانس عرض سبب محدد للتغيرات التى تحدث للهواء مثل الارض أو الجو ، ولكن المصادر التى لدينا لاتخبرنا عن كيفية تفسير طاليس لهذا الاخر ونحن لا نستطيع أن نقول بتأكيد أن هذا كان شيئا بسيطا بسبب الثغرات في المعلومات المتاحة لنا ، أو لأن طاليس لم يقدر هذه المشكلة أبدا ولكن عندما نضع الشذرات جنبا الى جنب مع الدليل الذى لدينا عن تطور الفكر الملطي والذى ينسب الى انكسندريس وهو الدليل ناقص ولكن مقبول فان التفسير الاخير هو أكثر تفصيلا وبالرغم من مشاهدة أرسطو فانه من المحتمل أنه بينما سأل طاليس وأجاب على السؤال المتعلق بالمادة الاولى فان السؤال عن كيفية أو بأى معنى يتقوم الجوهر الاول في الاشياء التى نراها من حولنا انما هو نتيجة سوف ينظر فيها فيما بعد .

لقد اقترح انكسيمندريس أن المبدأ الاول لم يكن جوهرا محددا ولكنه

شيئا ما غير محدد هو ما أطلق عليه المصطلح واذا تساءلنا لماذا اختـــار انكسمندريس هذا المصطلح ولم يختار جوهرا شائعا مثل الماء، فان ما يقوله أرسطو يساعد على تقديم اجابة مقبولة وربما قدر انكسيماندريس صعوبة واحدة وهى النظريات مثل التى توصل اليها طاليس والتى تسمى هذا :كمثال اذ اكان الاساس الاول هو الماء فكيف يمكننا مواجهة النار عند حدوثها فكل منهمـــا يحطم الآخر؟ واذا كان تفكير انكسيماندريس حقيقا فانه يقدم ضيون جيد لما أطلقت عليه قديما ممارسة النقد المنطق وأيضا فى مكان آخرتهدوا ونظرياتـــه بأنها بقدر من منهم الاعتراضات المحتملة لنظريات جدة ٠المثال الثانى الملفت للنظر بنظرية عما يرفع الارض ففى حين اقترح طاليس أن الارض تطفو على المـاء فان انكسيماندريس تمسك بأنها تتعلق بحرية* وتبقى على وضعها بسبـــب بعدها المتساوى من كل شىء كما يصفها هيبوليتوس ٠هنا أيضا ربما يكـــون الدافع لتقديم هذا المبدأ الضلل المفزع هو أنه اعتبر أن نظرية طاليس والنظريات المشابهة لها تنصب فى صعوبة واضحة اذا كان الماء هو الذى يرفع الارض فمـا الذى يرفع الماء؟ ٠

النص التالى من أرسطو يساعدنا على تقديم اجابة منقولة ٠ لقد وجـــد انكسيمندريس أن هناك صعوبة واحدة تكتنف مثل هذه النظريات التى توصـــل اليها طاليس وهذه الصعوبة هى : اذا كان المبدأ الأول هو الماء، فكيـــف يمكن لمثل هذه النظرية مواجهة النار اذ أن كلا منهما يحطم الآخر؟ انه اذا كان تفكير انكسيمندريس على هذا النحو حقيقة فانه بهذه الصورة يكون قـــد قدم سهما جيدا لم يسبق أن أطلقنا عليه ممارسة النقد العقلى ، وكذلك فـان نظرياته سوف تهدو على أنها تابعة من ادراك جيد للاعتراضات الممكنة عـــلى نظرية سالفة ومثال آخر يسترعى الانتباه يتعلق بنظرية عما يرفع الارض فيمكننـــا اقتراح طاليس أن الارض تطفو على الماء، نجد انكسيمندريس قد ذهب بـــأن

الأرض " تتعلق بحرية " ، وتبقى على وضعها نتيجة لبعدها المتساوى عن كـل شيء كما يذهب بهذا هيبوليتس ، وهنا أيضا ربما يكون الدافع لتقديم هـذا المذهب الضالل هو أن نظرية طاليس والنظريات المشابهة لها تتصف بصعوبة واضحة وهى / اذا كان الماء هو الذى يرفع الأرض فما الذى يرفع الماء؟

كذلك ينصب دليلنا المأخوذ عن انكسيمندريس على بيان كيفية التطور، لأن هذا التطور يلقى الضوء على العلاقة بين انكسيمندريس وطاليس وانكسيمانس انه وفقا لأحد المصادر المنسوبة الى بلوتارك فانه عند مولدها العالم انفصلت خلية (أو بذرة) من السخونة والبرودة عن الأبدية (وهذا هو ما يطلق عليه) ومن هذا نما الجسم الكروى المشتعل حول الهواء الذى يحيط بالأرض مثل اللحاء حول الشجرة لكننا نعتقد أن طاليس ربما لم يضع فى الاعتبار تماما السؤال عن ما حدث للجوهر الأول ، أى الماء ومع هذا نستطيع أن نؤكد بانصاف أن انكسيمندريس وضع ما نطلق عليه النظرية الكونية وبصورة أكثر قربا من التصور فان اقتراحه الرئيسى يتمثل فى ذلك أى أن النظام الكونى ينمو مثل الشيء الحى الذى ينمو من البذرة ، وما يثير الاهتمام هنا ، على وجه الخصوص حول هذا النموذج البيولوجى ،هو أنه يسمح لانكسيمندريس بتوجيه سؤال حول ما اذا كانت الجواهر التى نراها من حولنا واحدة أم مختلفة عن الجوهر الأصلى الذى حدث عنه ، خذ على سبيل المثال نمو النباتات أن البذرة تؤدى الى وجود أشياء مختلفة مثل الأوراق والثمار والجذور ولحاء الشجرة ... الخ ، وهنا فان أرسطو يسأل نفس السؤال عن العالم ككل : فهل تلك الأشياء جواهر جديدة ، أم هى تعديلات كيفية للجوهر الأصلى؟ تبين اذا كان انكسيمندريس قد اعتقد أن الأشياء المختلفة تنشأ بطريقة طبيعية مثل كل أجزاء الشجرة التى صدرت عن البذرة ونموها ، فقد يكون من الممكن أن لم يضع هذا التساؤل موضع الاعتبار ،وبينما يبدو أنه ذهب الى أبعد من طاليس فى تقديم نظرة لتطور

العالم، فانه مثل طاليس أيضا ربما لم تكن لديه وجهة نظر محددة حول التساؤل عن ما اذا كانت قطعة الخشب هذه، أو قطعة الخبز تلك هي من نفس الجوهر تماما .

انه اذا كان التفسير الأخير صحيحا ، فان السؤال الأخير لم تكن الاجابة عليه قد تحددت قبل انكسيمانس ثالث فلاسفة ملطية لقد افتقد هذا الفيلسوف أيضا للمصطلحات الفنية التي يمكن أن يستخدمها للاشارة الى التعديلات "الكيفية" للجوهر الذي تندرج تحته .. بيد الا أن هذا لم يمنعه من وضع نظرة واضحة للتغيرات التي تطرأ على الجوهر الأول .

ومن وجهة نظر انكسيمانس فان الهواء هو الجوهر الأول ولأول وهلة تبدو وجهة النظر تلك الخطوة تراجعية نحو طاليس ، خاصة في تحديد طاليس علماء كجوهر لقد كان انكسيمندريس أكثر تحررا في خياله .لكن النقطة الهامة والجديرة بالاعتبار والنظر عند انكسمانس تتمثل في فرجه للنظرية التي تتساءل عن كيفية صدور الأشياء ، باقتراح محدد حول عملية التخلخل والتكاثف .

ان مثال المطر يوضح لنا كيف أن "الهواء يتكثف ليكون الماء ، ثم كيف يتكثف الماء ثانية ليكون الثلج (أي المادة الجامدة) . وعلى العكس من هذا فان الهواء يتكون من تخلخل الماء عندما يتبخر أو يغلى . هذه التغيرات البسيطة والواضحة تقدم الأساس الجيد للتعميم الذى أطلق انكسيمانس والقائل بأن الأشياء صدرت عن جوهر أولى عن طريق عملية مزدوجة للتكاثف والتخلخل وأن نظرية انكماش تشير الى العمليات التى نلاحظها حتى الآن فى عالم الظواهر الطبيعية .

ان وجهة النظر الملطيين عن الجوهر الأول له من الناحية التاريخيـــة جديرة بالملاحظة ، حيث تشعر بالوعي بالمشكلات التي نشأت وانتقلت مـــن فيلسوف لآخر ومن جانب لآخر فان نظريات الطبيعيين الأوائل اكتسبت أهمـية خاصة من تفسيرها لأصل الوجود ، فقد رفض هؤلاء فكرة السبب الخارج للطبيعة ، واعتبروا ان التفسيرات الطبيعية هي الممكن الوحيد الذي يعتد به ، وعـــن طريقها فحسب يمكن فهم مشكلة التغير .

* * *

الفصل الثانى

الفيثاغوريون

ان مفكرى القرنين السادس والخامس قبل الميلاد يعرفون جميعـــا باسم فلاسفة ما قبل سقراط Presocrakic ولكن حينما نستخدم المصطلح " فيلسوف " لكل هوءلاء المفكرين لا يجب ان نغض الطرف عـــن الاختلافات الهامة بين هوءلاء الفلاسفة ، فهم ذو اهتمامات واهـــداف مختلفة ، وكذلك ذو ادوار اجتماعية مختلفة جدا . وهناك تناقضـــات متضاربة وعديدة بين المطليين Milesians والمفكرين الذيـن سنتحدث عنهم وهم ما يطلق عليهم اسم الفيثاغورثيين Pythagoreans حتى الفيثاغوريون انفسهم كانوا بعيدين عن ان يكونوا متجانيين فيما بينهـم كجماعـــــة .

وبصورة موءكدة فنحن لا نعرف الا القليل عن فيثاغوراس نفســـه ونستطيع القول انه قد ولد فى ساموس فى وقت ما قبل منتصف القرن الســادس ، ق . م وانه قد ذهب فيما بعد الى كروتون Croton فى ماجنا جرايكيا Magna Graecia (اليونان العظمى) (١) . هربـــا من طغيان بوليكراتيس Pdycrakes فى ساموس . ان اتبـاع فيثاغوراس كانوا يميلون للزهد لعزوهم افكارهم الخاصة الى الموءسس نفســه ولكن عندما تفعل المصادر المتأخرة نفس الشيء فاننا يجب ان تاخذها بحذر ولكن دعك الان من هذا ، فنحن نعلم ان فيثاغوراس قد علم اتباعه اســـلوب للحياة ـ وهذا هو ما يخبرنا به افلاطون فى الجمهورية (600 ab) ان الفيثاغورثيين الاوائل لم يكونوا من حيث المبدأ مهتمين بالبحث فى العدد .

وبينما اختار الملطيون الجواهر المادية كأشياء مادية ـ الماء عند طاليس ، واللامحدود عند انكسمندريس والهواء عند انكسيمانس ـ فانه يمكن القول أن الفيثاغوريين ركزوا اهتمامهم على الشكل الخارجي للظواهر وسواء كانوا أو من تعرف على النسب العددية للايقاعات الموسيقية فان هذا بالتأكيد يمدنا بواحد من أمثلهم الرئيسية لتصوير دور الأعداد ٠ان الفواصل بين الثمانيات والخماسيات والرباعيات (فى الموسيقى؛ النوتة الموسيقية) يمكن التعبير عنها من خلال النسب العددية البسيطة ١ : ٢ : ٣ : ٤ وهناك مثال أولى للظواهر التى ليست لها علاقة واضحة بالأعداد والتى تعرض تركيبا من الممكن التعبير عنها رياضيا ، ويبدو للفيثاغوريين ، أنه لو طبق هذا على الفواصل الموسيقية يمكن أن يطبق أيضا على كل الأشياء الأخرى فى حالة اذا ما اكتشفت العلاقات أو الروابط الرياضية بينهما ٠

ان أهمية هذا الاستقصاء للأعداد فى الأشياء واضحة ٠ لقد كان الفيثاغوريين هم أول المنظرين الذين حاولوا اعطاء معرفة الطبيعة الأساس الكمى الرياضى ٠وهذا وضعهم على قمة التطور بالنسبة للأهمية العلمية ٠ولكن لكى نجعل انجازهم مدركا أو واضحا يجب أن نضيف شيئين : الأول هو أن الفيثاغوريين لم يعتقدوا فقط أن التركيب الظاهرى للظواهر يمكن أن يعبر عنه بالأعداد ، بل أيضا اعتقدوا أن الأشياء تتكون من اعداد : افترض الكثير منهم أن الأشياء مصنوعة من الأعداد ، والأعداد نفسها تفهم على أنها مواد أو أدوات مادية عينية ٠

الثانى أن كثيرا من المطابقات أو المشابهات التى اعدى الفيثاغوريـــون أنهم المسائل الطبيعية . لقد كانوا مجموعة ارتبطت ببعضها بمعتقدات دينيـة وممارسات . وهكذا فلقد آمنوا بخلود وتناسخ الأرواح وقد مارسوا بعض طقـوس الزهد والامتناع مثلا عن أنواع معينة من الطعام . وأكثر من هذا فلقد مثلوا قـوة سياسية فى العديد من المدن فى اليونان العظمى فى أواخر القرن السـادس ق . م هنا نجد وجها للخلاف بين الفيثاغوريين والملطيين وهناك وجها آخـــر للاختلاف فيما يتعلق بنظام النظرية الكونية الذى قدمه بعض منهم . وبينما كـان أرسطو يعرض فكر الملطيين كمفكرين حول العلة المادية للأشياء ، كان لديـــه ما يقوله عن مذاهب الفيثاغوريين الرئيسية (وكما توضح كلماته الافتتاحية فان يشير الى الفيثاغوريين فى القرن الخامس ق . م أكثر من الاشارة الى فيثاغورس نفســـه)

ومن المعاصرين لهؤلاء الفلاسفة " اناكساجوراس ، امباذوقليس ، والذريون" وقبلهم أيضا ما يطلق عليهم اسم الفيثاغوريين وهم أول من اشتغل بالرياضيـــات وطوروا هذه الدراسة ونظرا لتوسعهم فيها فقد ظنوا أن مبادئها هى مبادئ كل الأشياء . ومن هذه المبادئ كانت الأعداد هى الأولى . ويبدو أنهم قـــد رأوا خلال الأعداد كثير من المطابقات أو المشبهات للأشياء التى كانت وستكون ــ أكثر مما اعتقدوا فى النار الأرض والماء . . . كما اعتقدوا أن تعديلات ونسب المقاييس والأوزان الموسيقية ممثلة فى الاعداد . وهكذا ونظرا لأن كل الأشياء تبدو فـــى طبيعتها ككل قد شكلت أو صنعت وفقا للأعداد ، وكذلك تبدو الأعداد كما أنها أول الأشياء فى الطبيعة ككل لذلك فقد افترضوا أن عناصر الأعداد هى عناصـــر

لكل الاشياء وان كل السماء هى نظام أو وزن أو مقياس موسيقى وجدوهـا بين الاشياء والاعداد كانت خيالية تماما وتعسفية .وعلى كل نجد أنهم قـد ساووا بين العدالة والعدد ٤ (أول عدد مربع) والزواج والعدد ٥ (وهـذا يمثل الاتحاد بين الذكر ممثلا فى العدد ٣ والانثى ممثلة فى العدد ٢) كما وقد مثلوا للحظ بالعدد ٧ والمغزى الخاى المرتبط بهذا العدد قد أشـار نقدا جادا من أرسطو الذى يقول :

لماذا يحتاجون أن يجعلوا هذه الاعداد عللا ؟ هناك سبعة حـروف متحركة المقياس يتكون من ٧ خيوطه نهات أطلس ، سبعة أن الحيوانات تفقـد أسنانها عند السابعة (على الاقل هذا يحدث بين بعضها ولا يحدث للبعـض الآخر) والابطال الذين حاربوا عند طيبة كانوا سبعة .هل بسبب وجود العدد سبعة لانه كان هناك سبع بوابات أو لاى سبب آخر ونحن نعد كسبعة ٧ كما نعد الدب على أنه ١٢ ، بينما يعد بعض الناس نجوما أكثر من كلا المجموعـتين هؤلاء الناس هم مثل الباحثون من الطراز القديم فى هومر الذين ينشغلـون بالمشابهات التافهة ويتركون الاشياء المهمة أو العظيمة .

من الواضح أنه بينما كان البحث فى النسب العددية قد أثبت جدارته فى مثل هذه المجالات مثل تحليل الايقاعات الموسيقية والرياضيات نفسها ، فانـه أيضا وغالبا ، قد أدى هذا الى التخطيط وأدى الى نوع من السمه الصوفيـة . ويزودنا ارسطو بمثال من علم الفلك للاستخدام التعض للاعداد عند الفيثاغوريين وتأملاتهم فى هذا المجال جديرة بالاعتبار .

لقد تأثـروا هنا أيضا بشكل كبير بالدوافع الدينية والاخلاقية لانهم آمنـوا أو اعتقدوا أن كل السماء ميزان موسيقى .

وطبقا للمذهب المشهور والخاص بتناسق المجالات : (لقد تخيـــــــل الفيثاغوريون وكثير من الفلكيين الاغريق المتاخرين الاجسام السماوية وكأنهـــا محدودة دائريا بحركة المجالات المركزية التى هى نفسها .هناك مجال واحد لكل من الكواكب الشمس والقمر ومجال النجوم التى يطلق عليها فى علم الفلـــــك الاغريقى النجوم الثابتة وذلك لتمييزهم عن النجوم والكواكب السيارة) فان حركات الاجسام السماوية تظهر الاصوات المتناسقة ، مع أنها غير مسموعة : والسبب فـــى أن هذه الاصوات غير مسموعة طبقا لاحد تفسيراتهم هو أننا تعودنا عليها منـذ الميلاد .وأكثر من ذلك فقد فهمت الروح كتناسق أو انسجام وسلامها يعتقد على كونها منسجمة ومنظمة مثل نظام العالم أو الكون نفسه . هذه المذاهب والآراء ربما شجعت الفيثاغوريين على التفكير فى العلاقات بين الاجرام السماوية وهنـاك نظريات عديدة ومختلفة تعزى اما الى الفيثاغوريين ككل أو الى مجموعات مختلفـة أو أفراد منهم .واحد هذه المذاهب يمثل النمط العام للتفكير الفيثاغـــــورى المبكر ، حيث أن الارض هى مركز الكون وتحتوى على مواد ملتهبة أى المدفـــــأة المركزية . وهنا نظرية ثانية تنسبها بعض المصادر فيما عصر أرسطو الى فيلولاوس ، من كروتون على الاخص ، وهو فيثاغورى من أواخر القرن الخامس ق.م وفيها أ ن النار المركزية ليست داخل الارض ولكنها جسم منفصل وتتخيل النظرية الارض على أنها تدور حول هذا الجسم كيفية الاجرام السماوية الاخرى مثل الكواكب والشمس

والقمر هذا النظام الفلكى لم يجعل الأرض هى المركز ، ولم يتخذ من الشمس مركزا . أما المركز فهو جرم لا مرئى من النار وبهذا أصبحت النظرية أكثر تعقيدا لانها تشير الى جرم لامرئى ، آخر هو " الأرض المقابلة أو المضادة والذى يدور حول النار المركزية تحت الأرض . فاذا أثبتنا هذه العناصر من المركز الى الخارج تكون النار المركزية ، والأرض المقابلة ، ثم الأرض نفسها ، وخارج الأرض الكواكب الشمس والقمر . والدليل الرئيسى لهذه النظرية يأتى من فقرتين عند أرسطو الذى ينتقد بشدة الأسس التى بنيت عليها هذه النظرية فى كتاب عن السماوات يقول أرسطو :

فيما يخص موقع الأرض هنا بعض التنوع الاختلاف فى وجهات النظر . معظم هؤلاء الذين يعتقدون أن كل الكون متناه يقولون أنه يقع فى المركز ولكن هذا القول يتناقض مع رأى المدرسة الايطالية المسماه الفيثاغورية لأن هؤلاء يؤكدون أن المركز عبارة عن نار وأن الأرض واحدة من النجوم وتخلق الليل والنهار بحركتها فى دائرة حول المركز . وبالاضافة الى هذا اخترعوا أرض أخرى تقع فى مقابل أرضنا وأطلقوا عليها الأرض أو المضادة ، وهم لا يبحثون عن تفسيرات تتوافق مع الظاهر وانما هم يحاولون بالقوة تفسير ما يظهر طبقا لنظرياتهم وآرائهم الخاصة .

وهناك تعليق نقدى شديد أيضا قد ورد فى فقرة فى الميتافيزيقا لأرسطو حيث "كل خواص الأعداد والمقاييس التى يمكن أن نبين مع الخصائص والأجزاء والترتيب الكلى للسماوات قد جمعوها وأثبتوها فى برنامجهم واذا كان هناك

ثغرة ما في مكان ما فانهم على استعداد لعمل الاضافات من أجل جعل كل نظريتهم متسقة على سبيل المثال ، العدد ١٠ يعتبر كاملا ويضم كل طبيعة الاعداد ، انهم يقولون ان الاجرام التي تتحرك خلال السماوات هي ١٠ ولكن نظرا لأن الأجرام المرئية منها ٩ (أي مجال النجوم الثابتة ، التي تعد واحدة بالاضافة للكواكب الخمسة ثم الشمس والقمر والأرض ، ولجعل هذا تطابقا فقد اخترعوا الجرم العاشر " وهو الأرض المقابلة " .

لقد استبعد أرسطو نظرية الأرض المقابلة على أنها نظرية خيالية ذات سمة صوفية . ولكن هنا فقرة أخرى في كتاب أرسطو " عن السماوات يذكر فيها أن هذه ليست القصة بأكملها ، ذلك أنه أشار الى أن النظرية تنطوي على صعوبة حقيقية وهي : لماذا يكون خسوف القمر أكثر حدوث من كسوف الشمس . ومع أنه اذا أخذنا الأرض ككل فكسوفات الشمس أكثر شيوعا ، فان نسبة ضئيلة فقط منها من الممكن أن يلاحظ من أي مكان معين . وكمعدل فان خسوفات القمر التي ترى من مكان واحد معين تعادل ضعف كسوف الشمس من نفس المكان . ويبدو أن الفيثاغوريين قد حاولوا تفسير هذه ، باقتراحاتهم انه ليست فقط بالأرض ، بل أيضا الأرض المقابلة التي تتداخل بين القمر ومصدر ضوئه . ومع هذا فان تفاصيل هذه النظرية تظل مثل باقي نظرياتهم الفلكية غامضة وغير مفهومة ، يبدو من الواضح أنهم لم يحاولوا اعطاء تفسير رياضي ، دقيق للعلاقات بين الأجرام السماوية .

وبلا شك فان أهمية الملامح المميزة لنسقهم هذا هو انه يبعد الأرض عن مركزيتها وأكثر من هذا فان هذا النظام فعل هذا في جزء كبير منه لأسباب رمزية

وطبقا لفقرة أخرى فى أرسطو مأخوذة من كتاب" عن السموات" فان الأرض لم تكن تعتبر نبيلة بشكل كاف لتحتل أهم مراكز فى الكون ·ولما كانت الاعتبارات الدينية تقاربوا سطة بعض النظريين الاغريق الذين يعارضون نقل الأرض من مركزا لكون فانهم قد استطاعوا بالقيا سبا لتوصل لنفس النتيجة ومهما يكون ما شعر بـه الفلكيون فيما بعد ، فان بعض الفيثاغوريين يبدو من الواضح أنهم لم يندفعوا على تحريك الأرض مركز الكون وجعلها تتحرك ككوكب ·

هناك مظهران آخران للعمل الفيثاغوريين يلقيان الضوء على مناهج العلم الاغريقى المبكر وهى : (أ) الدليل الخاص باستقصاءاتهم التجريبية فـى السمعيات بما فى ذلك استخدام التجارب البسيطة (ب) ثم تطور المناهـج الاستنباطية فى الرياضيات فى كلتا الحالتين فان المعلومات المتاحة لنا مـن مصادرنا تترك لنا الكثير لكى نأمله وفى كلتا الحالتين ترتبط أساسا بالمفكرين النشطين فى أواخر القرن الخامس أو أوائل الرابع ·

ان " اكتشاف فيثاغوراس لنسب الانسجامات الموسيقية كان موضوعا لكثير من الحديث فى القديم، ويمكن لنا أن نقدم وصفا لكى نصل الى نتائجه من ملاحظات أو تجارب بسيطة، على سبيل المثال ملاحظة العلاقة بين أوزان المطارق التى تصدر أصواتا مختلفة عند الطرق، أو بواسطة ملاآنية بكميات مختلفة من المياه، وملاحظة العلاقة بين كمية الماء وصوت الاناء عندما يطرق ·ولكن يجب أن نرفض معظم هذه القصص لسبب بسيط هو أن العمليات التى تصفها لاتقضى فى الحقيقة

النتائج الذائعة . لطبيعة الحال ليست كل التفسيرات خيالية ان القصص التى تشير الى قياسه أطوال الاوتار التى تعطى أصواتا مختلفة ، أو عمل قياسات مشابهة لاعمدة الهوائى الانابيب أكثر قبولا ، وربما تعكس طراز الاستقطاعات التجريبية التى مارسها الفيثاغوريون فى نهاية القرن الخامس وبداية الرابع . ان ارخيفا ربعن تارنتوم على الاخص ، قد جمع من البينات المختلفة فى محاولة لتأسيس نظرية الخاصة بالعلاقة بين درجة الصوت وسرعته فى الشذرة رقم ١ فى أمثلته البسيطة التى تشير الى الاصوات المختلفة التى تنتجها أطوال مختلفة للانابيب فى مزمار وعندما أشار أفلاطون أيضا الى التجارب المبكرة فى السمعيات فان شهادته أكثر اقناعا حيث اعتمد بقوة هذا المنهج فى التعامل مع المشاكل فى الجمهورية ، جعل سقراط يتكلم باحتقار عن هؤلاء الذين يقيسون الايقاعات والاصوات التى يسمعونها الواحدة ضد الاخرى ، " الذين " يشوهون ويعذبون الاوتار والذين " يبحثون عن الاعداد فى هذه الايقاعات المسموعة " كل هذا بعيد عن بيان أن الفيثاغوريين قد تعرفوا على قيمة منهج التخريب بشكل أعم ولكن هذا يقترح أن بعضهم قد مارس تجارب معينة وبسيطة فى مجال واحد وهو السمعيات على الاقل ومع هذا فهناك حاجة ضئيلة لتأكيد أن الدافع الذى من أجله أجريت هذه التجارب كان دافعا خاصا ، بمعنى أنه كان لتأييد وتدعيم نظرية " ان كل الاشياء أعداد " وذلك عن طريق كشف العلاقات العددية التى تندرج تحتها الظواهر .

ان تاريخ الرياضيات فى الفترة السابقة على أفلاطون غامض والبنيان

الموثوق بها والتى يمكن الاعتماد عليها ضئيلة جدا . وحتى العمل الذى كان شارحا لكثير من وجهات النظر المتباينة والذى يعتبر أول نص رياضى رئيسى بالنسبة لنا وهو كتاب العناصر لاقليدس (تم تأليفه ٣٠٠ ق.م) قد اعتمد على عمل أقدم منه، وحتى منتصف القرن الخامس يبدو أن اهتمام الفيثاغوريين الرئيسى كان منصبا على جوانب معينة لنظرية الأعداد . ان تصنيف الأعداد الى أعداد شاذة وأعداد صحيحة يحتمل أنه يؤرخ لعابتداء من هذه الفترة وحدث فى نفس الوقت أيضا ادخال أو اتحاد أعداد معينة بالاشكال الهندسية المختلفة وعلى هذا فان ٤، ٩ أعداد مربعة ، ٢، ٦، ١٢ أعداد مستطيلة حيث يزيد الطول عن العرض به ١، وهكذا ، ولا شك أن رياضيو القرن الخامس المبكرين كانوا على علم (أو كانوا يألفون) ببعض النظريات الهندسية البسيطة بما فى ذلك النظرية التى ظهرت بعد فيثاغوراس نفسه وأطلق عليها اسمه، مثل مربع متر الشلث قائم الزاوية يساوى مجموع مربع ضلعى الزاوية القائمة ، والواقع أن صدق هذه النظرية كان معروفا للبابليين منذ وقت طويل حيث أن سلاسل من الأعداد الفيثاغورية مثل ٣، ٤، ٥ قد وجدت مسجلة فى النصوص المنحدرة الينا من الألف الثانى قبل الميلاد . وفى مثل هذه الحالات لم يكن الانجاز أو الاسهام الاغريقى المميز متمثلا فى اكتشاف النظرية بقدر ما كان اكتشاف لبرهانها ،ولكن الى أى حد كان اثبات هذه البراهين قبل منتصف القرن الخامس كان هذا لم يكن واضحا على الاطلاق .

وفى معظم التفسيرات للبينات التى لدينا فان تطور مناهج وطرق البرهنة الرياضية ما هى الا انتاج لاواخر القرن الخامس واوائل الرابع والتى يمكن بلا شك ان ترتبط برياضيين اخرين بجانب هؤلاء الذين يمكن اعتبارهم فيثاغوريين • وبينما لا يمكننا هنا ابراز التاريخ المفصل لهذا التطور فقد يمكننا ايراد مثلين • مختصرين لتصوير مشاكل ومناهج الرياضيات قبل افلاطون •

اول الامثلة يصور كلا من غموض الادلة الخاصة بالرياضيات الاغريقية وما اشرت اليه من قبل كواحد من انجازاتهم المميزة ان هذا الانجاز يتعلق بالعدد التخيلى ٢ — حقيقة ان القيمة لا يمكن التعبير عنها كنسبة بين عددين صحيحيين — او وضعها ، كما فعل الاغريق بشكل عام فى اصطلاحات هندسية وهو ان قطر المربع غير متناسب مع الاضلاع • ان التقريبات المقترحة للقيمة ٢ ، وجدت من قبل فى النصوص الرياضية البابلية ومافعله الاغريق فى مرحلة ما فى اواخر القرن الخامس واوائل الرابع ، هو انهم برهنوا على عدم معقوليتها او عدم صحتها والبرهان التقليدى الذى اشار له ارسطو فى التحليلات الاولى (Prior Analykics 41 a 23 FF) يفترض لاول وهلة ان قطر المربع يتناسب مع ضلعه ، ثم يوضح ان هذا الافتراض يؤدى الى النتيجة المستحيلة وهى ان نفس العدد شاذ وصحيح ولسوء الحظ ليس لدينا اية وسيلة لتحديد متى اكتشف هذا البرهان ، ولا متى عرف العدد التخيلى ٢ للاغريق ومعظم الروايات التى وجدناها فى مصادرنا بخصوص هذا الموضوع ماهى الا تلفيقات متاخرة على سبيل المثال الرواية التى بدأ ان فيثاغوريا مجهولا

عادة يظن أنه هيباسوس قد أفشى هذا السر، قد مات غريقا كعقاب الهي لفعلته تلك ونحن لا نعرف اذا ما كان هذا الاكتشاف هو نتيجة اكتشاف استخدامات براهين فيثاغوراس أو اذا ما كان ، كما يظن البعض انه يرجع الى المشكلات الفلسفية التى تتصل بفكرة تقسيم اللامتناهى ولكن النتيجة المأمونة الوحيدة التى تسمح لنا بها ادلتنا هو أن عدم معقولية ٢ كانت معروفة قبل أفلاطون فى ثنايتيوس يصف الرياضى ثيودورس من قورينائية بأنه قد أوضح أن أضلاع (بمعنى جذور) المربعات التى تمثل ضلع ٣ أقدام وآخر ٥ أقدام، لاتتناسب فى الطول مع خط يمثل قدم واحد ، وكذلك يأخذ كل الحالات حتى ١٧ قدم ، وبينما من المهم أن مشكلة اللامعقولات لم تعالج بعد هنا كمشكلة عامة ، وعولجت هندسيا أكثر منها حسابيا ، فان النص يتضمن بوضوح لبعض البرهان على عدم تناسب ضلع وقطر المربع المثلان لمربع ضلع ٢ ، رغم أن هذه الحقيقة ، افترضت على أنها لا تتطلب برهانا .

أما فى المثال الثانى البيانات أكثر يقينا ويصبح دور الرياضى الفيثاغوريين أكثر تحديدا . وأحد المشاكل التى مارسها الرياضيون الاغريق منذ منتصف القرن الخامس كانت مضاعفة المكعب: لنفرض أن لدينا مكعبا كيف نستطيع تركيب مكعب من ضعف حجمه؟ طبقا لمصادرنا فان هيبوكرايتس الكوسى والذى لايجب أن يحدث التباس بينه وبين معاصر له بنفس الاسم وهو الطبيب (ولذا يسمى فى العربية ايقوط المترجم) هيبوكراتيس من كوس قد اعترف بأن هذه المشكلة معادلة لتلك الحالة بايجاد وسطين تناسبيين بين طولين معلومين

(ولذا يسمى فى العربية ايقرط المترجم) هيبوكراتيس من كوس cos

قد اعترف بان هذه المشكلة معادله لتلك الحالة بايجاد وسطين تناسبيين (a , b) بين ضلعين معلومين (y , X) فيكون $(x : a = : b = b : y)$ وهذا سيعطينا الحل ،

ونظرا لان y = 2 x فان المكعب فى سيضاعف المكعب فى a

ولكن اول من حل مشكلته ايجاد وسطين تناسبيين كان الفيثاغورى ارخيتاس Archytas الذى ذكرنا من قبل عملة الخاص بالسمعيات acoustica

ان حله الذى جاء الينا فى تعليق على ارشميدس ، هو حل هندسى وتعبيرا مميزا عن براعته وربما يمكننا تبيان هذا من كلمات هيث Heath حيث " لتركيب فى ثلاثة ابعاد يحدد نقطة لتقاطع ثلاثة للدورة على المركز (١) المخروط القائم right cone (٢) الاسطوانة a cylinder (٣) عزم الاودواج ــ مع ــ القطر الداخلى . ان تقاطع السطحين الاخرين يعطى كما يقول ارخيتاس انحناء معينا .... والنقطة المطلوبة هى النقطة التى يتقابل فيها المخروط مع هذا الانحناء .

وهكذا يبرهن ارجيتاس كيف يمكن ان توجد النقطة المحدودة بين الوسطين التناسبين (او تساعد . هذا المثال يشير الى التقدم الذى احرز فى الهندسة فى بداية القرن الرابع . ان ارخيتاس الذكى بهذا يعطينا الشعور والتوقع بالاساليب التى ادت الى واحد من اعظم الانجازات الخاصة بالعلم الاغريقى المبكر خاصة النموذج الفلكى للعالم ايودوكس A stronomical madel of Eudoxus

الملاحظات الاضافيـــة

=============

البرهان التقليدى ان قطر المربع غير متناسب

مع الضلع موجود فى ملحق اقليدس الكتاب رقم ١٠(x)

وربما يمكن شرحه كالتالـــى :

لنفرض ان AC هى قطر المربع و AB هو الضلـــع .

ولنفرض ان AC تتناسب مع AB ولنفرض ان

b : a هى النسبة المعطاة اسفله .

اذا كان AC AB , a 1

اذا

AC : AB = a: b

وهكذا فان $AC^2 : AB^2 = a^2 : b^2$

ولكن بتطبيق نظرية فيثاغوراس فان $AC^2 = 2AB^2$

لذلك $a^2 = 2b^2$

وهكذا a^2 ولذلك a تعتبر عدد صحيح . ونظرا لان a;b اذا

b عدد شاذ .

ونظرا لان a عدد صحيح فلنفرض ان a = 2C

اذن $4C^2 = 2B^2$ وكذلك فان $2C^2 = b^2$

ويتبع هذا ان يصبح b عدد صحيـــح

ونظرا لان الاعتقاد بان AC يتناسب مع AB يوءدى الى نتائج مستحيلة وهى ان نفس العدد (b) يعتبر صحيح شاذ فى نفس الوقت فلا بدوان هذا الاعتقاد خاطى . .

الفصل الثالث

هيراقليطس وفكرة التغير

اختلفت الكتابات حول هيراقليطس، وصدر الاختلاف بطبيعه الحال من بعض القصص والروايات الغريبة التي رواها ديوجين اللائرثي عنه ٠ ولكن كل ما يمكن قوله حول حياته ، انه ينحدر من اسره يونانيه عريقه في مدينه انسوس حوالى العام ٥٤٤ ق ٠م ، وانه قد ورث عن اسرته منصبا رفيعا ، وكما يذكر ديوجين اللائرثي ان هذا المنصب كان يجمع بين الناحيه السياسية والدينية معا ، وارجح الظن لدى الكتاب انه منصب الكاهن الذى كان يضطلع ابيه بمهامه ، الا ان هيراقليطس هجر ذلك المنصب بعد قليل واورثه لاخيه ، وربما وجدت تفسيرات عديده لذلك التصرف ، فمن المألوف ان نقرأ عن هيراقليطس وهو فيلسوف التغير انه حاد المزاج عنيد متعجرف ، بالاضافة الى انه كان يعشق الحريه ولا يريد ان يتعلق بقيود المجتمع والدين ٠ اضف الى هذا ما كان يراه في نفسه من طموح دفعه الى المطالبه بعرش البلاد من ميلانكوماس امير البلاد ، نظرا لانه كان يتوسم في نفسه القدره على اداره شئون الحكم السياسي في البلاد اكثر من حاكمها ٠

دون هيراقليطس كتابه (في الكون) الذى اصطنع فيه لغه رمزيه بالغة التدقيق والغموض، مما دعى المفكرين على اختلاف نزعاتهم الى تلقيبه بالفيلسوف الغامض ٠ ويشتمل هذا المؤلف على ثلاثة اقسام رئيسية : الاول منها يعنى بنظريه الوجود ككل ٠ والثاني في السياسه والاخلاق ٠ والثالث في اللاهوت ٠ وهذا المؤلف كما يقول هيراقليطس ذاته انه لا يكشف عن الفكر ولا يخفيه ايضا ، وانما يشير اليه فحسب ٠

ويمكن لنا ان نشير الى بعض التعليقات الباحثين حول الغموض الذى اكتنف اسلوب هيراقليطس فيما يلي :

اولا : ان ارسطو يرجع الصعوبات المتعدده الموجوده في نص هيراقليطس الى اخطاء وقعت في علامات الترقيم الخاصة بالنص ·

ثانيا : زعم ثيوفراسطس ان الغموض الذى قيم على النص يرجع الى اختلال عقل هيراقليطس مما ادى الى اضطراب اسلوبه ·

ثالثا : يذهب بيرنت الى ان غموض الاسلوب يرجع الى طبيعه العصر ذاته فالحوادث الكثيره والحروب التي سادت عصره جعلته يكتب في اسلوب رمزى ، هذا الى جانب ان العصر ذاته كان يخيم عليه الطابع الفردى فكانت اثار العزله تبدو في الكتابات المختلفة · ولذا فانه من الارجح في رأى كثير من الكتاب ان نرجع الغموض هنا الى طابع العصر ذاته ، وهذا التبرير ينفي على الاقل زعم ديوجين اللائرشي بان هيراقليطس اراد ان يكتب لمن نضجت عقولهم فحسب.

رابعا : بعض الاراء الاخرى المعاصره تجد ان هيراقليطس كان يحتقر اسلوب الكتابه والفكر في عصره ، ولذا آثر ان يسلك طريقا مختلفا ·

فلسفه هيراقليطس

لقد ذهب هيراقليطس الى ان الكلمه نقطه البدء ، ومن الكلمه تبدأ فلسفه هيراقليطس ايضا · ولهذا فاننا سوف نشير الى بعض جوانب هامه من فلسفته ، ولنبدأ بنظريه السيلان العام ، حيث يقول هيراقليطس العبارات التالية :

- كل شيء ينساب ولا شيء يسكن ، كل شيء يتغير ولا شيء يدوم على الثبات ·

- انك لا تستطيع النزول مرتين الى النهر نفسه لان مياها جديده تنساب فيه باستمرار ·

ـ الاشياء البارده تصير حارة ، والحارة تصير بارده ، ويجف الرطب ، ويصبح الجاف رطبا ٠

ـ ان الاشياء تجد راحتها في التغير ٠

ـ الزمان طفل يلعب بالنرد ، والقوه الملكية قوه طفل ٠

ـ الحرب اب وملك للجميع وهي التي جعلت البعض آلهه والاخرين بشراء وجعلت البعض عبيدا والاخرين احرارا ٠

ـ ينبغي ان يكون مفهوما ان الحرب حالة عامه وان الصراع عدل ، وان كل الاشياء لا بد ان ترد جبريه الصراع ٠

ـ أخطأ هوميروس في قوله " لو ان هذا الصراع زال من بين الالهة والبشر " لانه لو حدث ذلك لما بقي شيء على ظهر الوجود ٠

ان فكره التغير المستمر فكرة قديمه في الفلسفة ، ويبدو ان القضية "كل شيء يتغير" تمثل نصف الحقيقه حسب ، بالرغم من انها مهمه جدا ، لان العالم يظهر ـ الى جانب مظاهره المتعدده ، التي تنتقل وتذوى وتختفي ـ دلائل اخرى على الاستقرار والدوام ٠ ان اناسا قد يذهبون وآخرين يبحثون لكن حقيقة التكاثر لا تتغير٠ واذا كان هذا المثال يرفض على انه مجرد تجريد تصوري ، فاننا يمكن ان نشير الى بعض الاشياء الثابته الماديه في البيئة الطبيعيه ذاتها ٠ فبالرغم من ان كل المنازل قد تنخفض ٠ تحت التل فان الارض الام نفسها تبقى صلبه ، وبالرغم من ان الافراد والمجتمعات ينبتون ويسقطون كالاوراق فان الجنس البشرى يستمر بطريقه ما ٠ وحتى

لو نجحنا - كنتيجه قلقه للعصر النووى - في ان ننسف الارض ونستأصل الجنس البشرى ، ولاستمرت النجوم بجلال - افتراضا - في مداراتها في رقعه لا يحركها قلقنا الارضي وسوف يبدو ان ما تعرضه علينا التجربه والخيال معا هو التغير والاستمرار في اتصالات متنوعه ٠

وعلى اية حال فان فلسفة التغير كما يمثلها هيراقليطس تخطو الى الامام خطوه ، ذلك ان فلسفته تعلن ان الاستمرار ان هو الا مصطلح نسبي وان ما نسميه استمرارا انما هو مثل عن التغير في اسلوب بطئ او مظهر خفي ٠ ان كل التركيبات لو انك لاحظتها في صبر كاف وجعلت خيالك اكثر بعدا - تتحلل ببطء ٠ وان كل شيء كما وضعه الاغريق - يخضع لعمليه التكون والتحلل ٠ وحينما يقول هيراقليطس ان كل شيء ينساب ثم يذوى ، فانه من الواضح انه لم يقصد ان كل شيء يفعل ذلك بنفس السرعه والدرجه في المظهر الخارجي ٠ وفي حياتنا اليوميه الشعوريه والاحساسيه يكون الفرق كبيرا اذا كان شيء ٠ ما يستمر خمس ثوان ، او خمسه اسابيع ، او خمسة بلايين من السنين ، ولكن مثل هذه الفروق لا تؤثر على مبدأ الا كيد بان كل شيء لا بد ان تكون له نهايه عاجلا او آجلا ٠ ان فترات الوقت التي يقضيها وميض ضوء ٠ او حياة انانيه ، او طريق التطور من البروزيه (البروتوزون) الى الانسان ، كلها فترات متناهيه بالرغم من مددها المختلفة بوضوح ، وتلك هي الحقيقه الواضحه بذاتها التي تعتمد عليها فلسفة التغير ٠ وبالاضافة الى ذلك فانه في الاشياء التي تبدو اكثر صلادة وبقاء يحدث نوع من التغير طول الوقت ، وحتى لو لم يكن هناك دليل مرئي للعين فالاحتمال ان كل شيء يخضع لنوع من التغير الخفي بطريقة او باخرى في كل لحظه ، وبالنسبة للخيال الفلسفي الشخصي عند هيراقليطس تتمثل حالة الكون هذه ، بالرمز ، عن طريق النهر المنساب الذى لا تستطيع ان تنزل فيه مرتين ، والنار التي هي اكثر الاشياء الطبيعيه تبخرا ٠

وحينما يقول هيراقليطس ان كل شيء يخضع لدرجه ما من التغير في كـــل لحظه ، فانه ينبغي ان يفهم في سياقه هو لا في سياقنا نحن . ان الشخص المتعلـــم الان — لو فكر في الامر — مستعد ان يسلم بان المنضدة ، التي يريح عليها مرفقـــه والتي تبدو صلبه جامده ، هي "في الحقيقه" مجموعه من الجزئيات التي تتحـــرك بسرعه ، وان لونها المرئي هو "في الحقيقه" تأثير ذهني ذاتي تجلبه اهتـــزازات ذبذبه معينه واقعه على الاعصاب الابصاريه . ولم يكن هيراقليطس يعرف شيئـــا عن ذلك كله ، ومن ثم فانه لم يستطع ان يشير الى شيء منه بالتأكيد ان الذى يشيـــر اليه في قوله بان كل شيء يتغير باستمرار هو غالبا اكثر التصاقا بالتجربه الواقعيه من المبدأ العلمي للجزىء المتحرك بالنسبة لمعظمنا ، وانك لنستطيع ان تكتشـــف المعنى بتجربه بسيطة ، جرب ان تمعن النظر في شيء ذى لون زاه مده ، طويلـــة ، ولسوف تجد — اذا كانت ذاكرتك الادراكية قويه — ان تغييرا ما قد طرا على الصفـــه المرئية اثناء عمليه امعان النظر الطويلة . ان زرقه السماء ، يحتمل ان تعتبر مربـــده نوعا ما بعد فترة طويلة من التحديق فيها . وشبيهة بذلك الاحوال التي يمثلهـــا السمع والذوق واللمس . ولقد تكون الاجابة الحديثه عن مثل هذه الملاحظـــات ان الذى تغير هو مجرد ادراكنا وليس الشيء نفسه ، ولكننا ينبغي ان تتذكر ان هـــذا المذهب الاثيني في البحث الطبيعي النفسي والذى صار فكرة ثابتة عند معظمنـــا منذ حوالى ثلاثة قرون لم يكن نقطة طبيعه مطلوبه للتفكير في ايام هيراقليطـــس أن الخواص بالنسبة له وبالنسبة لمعظم المفكرين الاغريق — هي في الاصل ما تظهر عليه انها تخص الاشياء اولا ، والعقل ثانيا ، وكان التمييز بين الشيء المتامل والعقـــل المتامل له تمييزا مفككا غير دقيق . ولقد كان هيراقليطس رجلا ينظر الى العالـــم بعين رسام ، او بعين طفل ، وكان تامله القوى لطبيعه الاشياء تقوم على هذا الاساس . ان كل الاشياء — بالنسبة للحاسه التي تدرك للكيفيات — تتغير باستمرار ، لان الصفات ذاتها تهتز ، وان الشيء بالنسبة لهيراقليطس ليس اكثر من مجموعه كاملة من كـــل الصفات والقوى التي تكونه وتنتمى اليه .

واذا فحصنا ادراك التغير الكيفي بدقه اكثر فلقد نكتشف ان هناك طريقين رئيسيين يكون طبيعيا ان ندرك ان مثل هذا التغير يحدث فيها كالاتى ، اما ان يكون انتقالا من صفة ما الى الصفة المضاده لها ، او ان يكون انتقالا من مرحلة الى اخرى في نظام مسلسل • ولقد لعبت انطباقات الفكرة هذه دورا هاما في تطور الفلسفة والعلم الاغريقيين • وهناك بعض التغيرات لا تترك نفسها مباشره تنتهج ايا من هذين النموذجين • خذ مثلا التغير السكيفي البحث للسماء من اللون الازرق الى اللون القرنفلي عند الغروب ، وليس اللون الازرق والقرنفلي لونين متضادين بأى معنى عادى لهذه الكلمه ، ولا يندرج اللونان تحت مسلسلة مباشرة كتلك التي يمكن ان تكون في الظلال المختلفة للازرق او الظلال المختلفة للقرنفلي او الظلال المختلفة للاحمر • ولتكن متاكدا ان الالوان حين تبدو في قوس قزح او في مقياس فانها حينئذ تشغل امكنة محدده في الوان الطيف ، وهي بهذا تمتلك – في هذا السياق – خاصية الاتسلسل ، لكنها على اية حال لا تمتلك هذا الخاصية في السياق العادى • ولقد كان ادراك التسلسل – بصيغه او باخرى – ذا اهميه كبرى في تطور العلم تطورا وجد نقطة بدايته – كما يكشف عن ذلك البرهان التاريخي – البعيد في علم الكون المبكر عند انكسمانس ويقر هيراقليطس بالتصور التسلسي في اشارات عديده للطرق الهابطة والصاعده ، ولكن ادراكه للتغير على العموم بحكمه الاساس الاول من المنهاجيين ان التغير هو الانتقال من الضد الى الضد ، اذ ان الطقس الان دافىء • بينما كان باردا ، وهو الان جاف بينما كان رطبا ، والحق ان هناك معنى تكون فيه مثل هذه الطريقة لادراك التغير لا مفر منها ، ان تغير اللون يمكن ان يعتبر انتقلا من الازهي الى الاقتم او النقيض • ان الانتقال من الشتاء الى الصيف يمكن ان يعتبر مثل تحول البرد الى دفء ، بل ان الانتقال اذا اخذ مظهرا شخصيا يمكن ان يعتبر – اصطلاحيا – انه شيء مكانه هنا ويأخذ على النقيض مكانه هناك • ان مثل هذه الطرائق في التفكير والحديث تبدو غريبة علينا لاننا فقدنا الادراك الانساني الذاتي والذى كان يحتفظ به الاغريق • وان الخطوه الاولى في الحكمه في اى وقت (الخطوه الاولى دائما وليست الاخيره) هي ان نصف كل شيء لا كما نظن اننا نعرف • ما يكون عليه بل كما يظهر مباشرة لعقل مدرك نشيط •

وبالرغم من ذلك فاننا حتى لو اهتممنا بالتغير في سلوكه المدرك مباشـــــره على انه الانتقال في الكيفية وليس على انه الحركه المتصورة للجزئيات ، فانه لمن الغريـب علينا ومن المخالف لعاداتنا اللغويه والعقلية ان نتحدث عن الدافئ الذى يصيـــر باردا وعن الرطب الذى يصير جافا وهكذا . وبتجربه عقلية ولغويه بسيطة نستطيــــع ان ندرك مدى التعب لذلك . فبدلا من ان نقول "الدافئ يصير بارادا" او "الدافئ يصير البارد" دعنا نحاول تجربه قولنا "ما كان دافئا اصبح باردا" ... اســـرع لقد اختفت الغرابة واختفى معنى التناقض . اننا لم نتوء بعد بثقل الفكرة المتعبـــة لشيء يتحول الى نقيضه ، لقد استبدلنا بهذا النقيض فكرة اكثر طواعيه لشيء غيـــر معين ، انه هذه ال (ما) هي التي تستطيع ان تكتسب ـ في تتابع ـ صفات الدافئ والبارد ، وهي نفس الطريقة التي يستطيع بها شخص ان يرتدى ـ في تتابع ـ ارديـــه مختلفة من الاقمشه . وعند تكوين تصور للتغير نجد انفسنا مضطرين الى ان نفكـــر ـ كما برهن ارسطو ـ بغير ثنائية اصطلاح الضدين وحدهما ، بل بثلاثية اصطـــلاح الضدين بالاضافة الى مادة او اصل او جوهر او شيء يدرك فيه اتصاف الاضداد تتابعيا ويلاحظ ارسطو "انه من العسير ان تدرك مثلا كيف ان الكثافة والخفه تستطيعـــان ـ مع احتفاظ كل واحدة منهما بطبيعتها الاساسية ـ ان توءثر على الاخرى" ويستنتـــج ارسطو تبعا لذلك "اننا ينبغي ان نفترض وجود شيء ثالث" يتمايز منطقيا عن صفات الضدين التي تنطبع فيه تتابعا . وفي بعض الاحيان يحمل الشيء الثالث اسمـــا يدل على مجموعه اخرى من الصفات المدركة غير صفات الضدين موضع البحث . وهكـذا حين تبرد حساء حارة او تخف حساء كثيفة ، اذا استبعدنا كل اشارات النظريـــات الطبيعيه عن الحرارة والتبخر والتي يعرفها الرجل العادى بالسماع او على الاحســـن بالتجربه المباشرة والاستدلال ـ نجد انفسنا تلقائيا مع طريقة التفكير التثليثية لان معنى الحساء مألوف لدينا من خصائص اخرى ، ونحن نستطيع ان نفكر بسهولـــــه في الحرارة والبرودة والخفه والكثافة كصفات متميزه عن الحساء نفسها . ولكـــــن هناك اماكن اخرى واشكالا اخرى للتجربه لا يوجد فيها موضوع نوعى داخل المجـــال وعلينا ان نخترع موضوعا بمحاورة لغويه . فلو ان انسانا قال في محادثه عاديـــه :

IT WAS COLD , BUT NOWIT HASBECOME WARM

فعلى اى شيء تدل كلمه "   " ؟ واذا اعترض على هذه النقطة فان شخصـــا

قد يرد بان المقصود (الطقس) ولكن من الواضح ان الكلمه الجديده لا تـدل علــــى شيء اكثر مما تدل كلمه (IT) ولا تقدم لنا كلمه (IT) ولا كلمه (الطقــس) اى معرفه غير متضمنه في القولة الهيراقليطية "بارد صار دافئا" او "البارد صــار الدافئ" وليس الاختلاف اختلافا تجريبيا لكنه اختلاف نحوى وناتج عن نظرية فـــي المعرفه . وهنا يعبر العرف اللغوى المفضل عن حاجه متصورة . ولا يرتاح معظم النـاس الى تأمل التغير بمثل هذه الطريقة المتطرفه التي عند هيراقليطس لكنهم يقبلون — كأساس متصور — فكرة "شيء ما لا اعرف ما هو" مؤكدين الخصائص المتغيره، وهم من هذه الناحيه ارسطاليسيون بالرغم من انهم قد لا يعرفون ذلك .

وعلى النقيض من ذلك ليس هيراقليطس ارسطاليسيا ، ولا هو يشاركه الحاجه — نحويا او تصوريا — الى "شيء" ثالث مستمر "في اى انتقال من الضد الى الضــد . ان التغير بالنسبة له معركة بالضرية القاضية بين ضدين وجود بين وليس هناك حكــم لا بمثال افلاطوني عال ولا "بهلامي" ارسطاليسية — يمكن ان يعتبر منطقيا واقفــا خارج العملية . بل ان الالوهية ليست استثناء . ان الالهه متناهون بالرغم مــن انهم اسمى من البشر ولسوف ينقلبون من آلهه الى شيء آخر وعلى العكس من ذلــك ، تدل الكلمه الالهيه — عند استعمالها بمعنى شامل مطلق — على العمليه الكليـــة المنظمه ذاتيا او المدمرة ذاتيا ، وذلك حين يقال ان هيراقليطس اعلن (بالرغــم من اننا لا نملك نصا مباشرا على هذه النقطة) ان الحرب وزيوس شيء واحــــد ولان الصراع هو الحالة الاخيرة لكل شيء فانه وحده هو الذى يستحق صفة الالوهيــه . وينبغي ان ندرك ما هو نهائي على انه صراع وحرب وتوتر ، والسلام والاستقــــرار اما انهما صراع في صورة بطيئة او سكون ، موقت بين انداع نارين .

واذا كان الصراع اساسيا فانه يتبع ذلك ان النتائج المهمه انسانيا لا تنتج من اى تخطيط لكنها تتولد من الصدفة . ولقد تكون الاحوال — في وقت من الاوقات — صانعه لحياه بل قد تكون صانعه لاعلى اشكال الفكر والحياة ، وقد تكون في وقـت آخر مدمرة مهلكة . وحين ترى الحياة الواعيه مجموعه من الاحوال في صالح تطورهـا فانها تميل . الى اعتبار مثل هذه الاحوال ناتجه من غرض كوني يهتم بطريقة مـــا

ما يصالح وقدر مثل هذه الاشكال الحيه كما لو انها صالحه وقدره • ويرفض هيراقليطس مثل هذه الدعوى على انها لا مبرر لها ، واذا كان علينا ان نستعمل تمثيلا انسانيا عند الحديث عن قياده الكون فدعنا نصفه ــ لا على انه رب حكيم ناضج بل على انه طفل مستهين يلعب بالنرد في اهمال •

ولكن اذا كانت المصادفه هي خاصية العمليه الكونيه فماذا نفعل في القوله ــ التي يعزوها ستوباوس الى هيراقليطس ــ بان كل الاشياء تحدث كما هو مقدر لها ، ويحذف ديلز DIELS الفقره من قائمته لكن باى واتر BY WATER يقبلها ، ومن رأيي انه حتى اذا كانت الفقره موثقه ــ حقا ــ حتى اذا كانت الملاحظه المستنتجه عند ستوباوس بأن "القدر له صفة الضروره" يمكن ان تؤخذ كجزء من نص هيراقليطس ــ فانه لا توجد صعوبه في التوفيق بينهما وبين المبدأ القائل بان الاشياء تحدث بالصدفه • ان فكرتي المصادفه والضرورة ليستا متناقضتين بالتبادل كما اوضح ارسطو ، بل انهما يمثلان المظهر غير الانساني للاشياء ، في ادراكين مختلفين • ان كل شيء يكون خارج التخطيط الانساني يمكن ان يقال عنه ــ من وجهه النظر الانسانية ــ انه حادث بالمصادفه وذلك حسب ما تهتم به الاغراض البشريه ، ولقد عبر الاغريق عن الطبيعه غير الانسانية لمثل هذه الاحداث بان اضفوا عليها هذه الكلمه الرنانه "الضرورة" • ان الحدث الضروري يوصف بذلك لا لان طاغيه كونيا يدفعه الى الوجود ولكن ــ بدقه ــ لانه لا احد يفعل ذلك • ولذلك فان الحدث ــ من وجهه نظر انسان يؤثر فيه ــ قد يوصف بانه عندي وعرضي وشيء "يحدث بالمصادفه" ، ان تقول ان الكون يفيض كما هو مقدر له ، او بالضرورة ، وان تقول ان "القوه الملكية قوه طفل" ، او ان النرد يحرك بتعنت او بالمصادفه ، كل اولئك وسائل مختلفة للتأكيد بان معظم الحوادث في العالم تحدث خارج مجال وقوه اى انسان او اله ، انها تتحرك بانفسها كنتيجة لقوى كثيرة تتمثل في معظم الامر في الصراع ، لكنها تدخل في بعض الاحيان في معاهدات موقته محدودة ، وهي تتمكن بطريقة ما خلال تغيراتها من ان تكشف

لمحات عن انسجام خفي مستور ٠

اما اذا انتقلنا الى عمليات الطبيعه ، فسوف نجد ان هيراقليطس يقدم لنا الاقوال التالية :

- هناك تبادل بين كل الاشياء والنار ، وبين النار وكل الاشياء كالتبادل بين السلع والذهب ، وبين الذهب والسلع ٠

- ان هذا العالم - وهو واحد للجميع - لم يخلقه اله او بشر ، لكنه كان ، وهو كائن ، وسوف يكون ، نارا ابديه تشتعل نفسها بمقاييس منتظمه ، وتخبو بمقاييس منتظمه ٠

- ان اوجه النار هي الاشتهاء والاشباع ٠

- ان النار تفرق ثم تجمع ثانيه ، انها تتقدم وتتقهقر ٠

- ان تغيرات النار هي : اولا البحر ، ثم يصير نصف البحر ارضا ، ويصير النصف الاخر برقا ٠

- حين تصير الارض بحرا ، فان الكميه الناتجه هي نفسها الكميه ، التي كانت قبل ان يتحول البحر ارضا ٠

- النار تحيا بموت الارض ، والهواء يحيا بموت النار ، والماء يحيا بموت الهواء والارض تحيا بموت الماء ٠

- توجه الصاعقه كل الاشياء ٠

ـ تتجدد الشمس كل يوم .

ـ ان الشمس في اتساع قدم الانسان .

ـ لو لم يكن هناك الشمس لما كانت النجوم بكافيه ان تمنع الدنيا من ان تكون ليلا .

ـ الدب هو حدود المساء والصباح ، وفي مقابل الدب حدود زيوس المضيء .

ـ ليس العالم الاكمل الا كومه من النفايات تكونت بطريقة عشوائية .

ـ تساق كل بهيمة الى المرعى بالضرب .

ان مبدأ هيراقليطس عن عالم متغير باستمرار لا يرمز له بهذه الاشياء المختلفة كالنهر المنساب ، والطفل الذى يلعب النرد في اهمال فحسب ، بل يرمز اليه ايضا ـ واساسا ـ بالنار . ان النار هي اكثر الرموز دلالة للتعبير عن فكرة التغيير عند هيراقليطس ، وذلك لانها اولا لا تنتظم اساسا واحدا فقط من العلاقة الرمزيه مع الفكره الرئيسية ، لكنها ـ على الاقل ـ تنتظم ثلاثة اسس ، ولان هيراقليطس ثانيا ينظر الى النار على انها لا تلعب فقط دورا رمزيا لكن على انها تلعب ايضا دورا حرفيا ذا اهميه في نظريته عن الكون . ان الخواص الثلاث الرئيسية التي تمتلكها النار والتي تعطيها مثل هذا الدور الرمزى الهام هي ، ضوءها وتوهجها ، حرارتها وقدرتها الناتجه عن ذلك في احداث التغييرات كتلك التي تحدث عند الطهو ، وسرعتها الفريده ، وقوه ازديادها الذاتي

السريع ٠ ان التوهج الواضح للحكمه الذى فيه ترى الحدود والتمييزات ، وان الحماس والعجله في الخلق ، وسرعه العقل والروح وتيقظهما ، كل هذه الاشياء التي تجنح هذه الخواص الى ان ترمز اليها هي التي اعطت النار (والنار باوسع معاينها مشتملة على الشمس وعلى شرارة ضوء النار في الهواء الاعلى) — اعطتها اهميتها الرمزيه الدائمه ٠ ان هذه المعاني واضحه في تفكير هيراقليطس ايضا ، لكنه — شأن المفكرين القدامى عموما — لم يميز بين الحرية والمغنى بدقه ، ومن الواضح انه لا يفكر عن النار على انها شيء طبيعي (ولو انها شيء يتحرك ويتقلب بسرعه) — يلعب دورا محددا في العالم الطبيعي ٠ ان الدراسة الرائعه — في معظم امرها — التي قام بها شبنجلر عن هيراقليطس يشوهها احيانا تأكيده المغالي على الدور الرمزى للنار على انها تتضمن فكرة الفعل النقي ٠ ان سبنجلر على صواب في اعلانه ان الحقيقه الوجوديه (الانتولوجيه) الاساسية عند هيراقليطس هي استمرار الاشياء وتغيرها الذى لا يتوقف من مظهر الى آخر ، ولكنه الى الحد الذى ينغمس في تذوقه الخاص عن الوضوح العقلي بصياغه فكرة التغير النقي بوضوح ، ثم افتراضه ان هيراقليطس قد استعمل صورة النار على انها رمز لهذه الفكرة النقيه ، فانه — الى الحد الذى يفعل فيه ذلك — يبسط الامر تبسيطا كبيرا ٠ ان مثل هذه الفكرة العلمية والفلسفية النقيه عن التغير المجرد تعود الى تطور متاخر ، وانه لمن المفارقه ان تنسب الى هيراقليطس ٠

ان التاكيد على تفسير طبيعي للنار الهيراقليطية نشا منذ العصور القديمه ، وبقدر ما يخبرنا شاهد وثائقنا الموجوده ، فان ارسطو وبعض شراحه وعددا من كتاب الروايات منذ ثيوفراستس THEOPHRASTUS هم الذين جعلوا الفكرة متداولة منذ القدم ٠ وهكذا يتحدث ارسطو في كتابه و السماء (DE CAELO) عند هؤلاء الذين يفسرون العالم بالاشارة الى عنصر اساسي مفرد — وهي ملاحظه يبينها مضيفا ان بعضهم ياخذ العنصر الاساسي على انه الماء ، وآخرين على أنه الهواء ، وآخرين على انه النار ، وبعضا آخرين على

على انه شيء ما وسط بين الماء والهواء . وبالرغم من ان هيراقليطس غير مذكور هنـــــا بالاسم ، فان الاشارة هنا اليه بوضوح والى اتباعه ، وان التفكير الرئيسي الـــــذى ينبغي ان يلاحظ هو ان ارسطو يأخذ نظريه النار على انها موازيه لنظريات المـــاء والهواء ، وفي الميتافيزيقا بالمثل ، وبعد ان يتحدث عن نظره انكسمانس ان الهـــواء هو المبدأ الاول الاكثر حقيقة من كل الاجسام البسيطة يذكر بطريقة المقارنـــه نظرة هيراقليطس في ان مثل هذا الدور تلعبه النار . وطبيعي تماما ان يتفـــق شراح ارسطو عاده ، مع التفسير . ويقابل اسكليبيس ASCLEPIUS مذهـــب هيراقليطس عن النار على انها المبدأ الاول ، بمذهب طاليس عن الماء ومذهـــب انكسماندر على الهواء . وهو يأخذ العناصر الثلاثة كلها على انها "علل ماديـــة للاشياء" . وان الشارحين الكسندر الافروديسي ALEXANDER APHRODISIENIS وسمبليقس SIMPHICIUS يقولان تقريبا نفس الشـــيء

ومن الضروري الان عند تفسير هيراقليطس ان نعزل وسائلنا الحديثـــه في التفكير وندخل في وسائله هو ، ومن النواحي التي يمكن ان يفعل فيهــــا ذلك ، الاستعداد بان نفكر في حدود "كل من" وليس مجرد "اما كذا ..... واما كذا" . ان نار هيراقليطس هي في الحال العنصر المادى ، اللهـــب المألوف الذى يحترق ويصطفق ومع ذلك فهي ايضا تجسيد ورمز للتغير فـــي العموم ولكن حتى هذا المظهر المزدوج لا يوهن من طبيعتها لان النار معروفـــة ايضا على انها الضوء الداخلى لعقل وللمعرفه الروحيه انها الضوء الذى هـــو في نفس الوقت نشاط دانيء لكنه منظم تنظيما ذاتيا ، ولان هيراقليطس لا يفكـــر في تمييز دقيق بين العالم الداخلى للمعرفه الذاتيه وبين العالم الخارجـــي للطبيعه ، فانه يتبع ذلك انه يفكر في النار على انها موهوبه هبة العقل . وفـــي تعرفنا على هذه الخاصية ينبغي ان نتجنب ــ اذا اردنا ان نفسر هيراقليطـــس بصدق ــ الاغراء بتشخيص النار اكثر من ذلك ، ان ذلك هو طريق الميتولوجيـــا الذى رفضه هيراقليطس متابعا رفيقه الايوني اكسينوفان . وعلى ايه حـــال . فمن الواضح انه لا يفكر في النار على انها مجرد مبدا للتحول وعلى انهـــا عنصر في التحول ولكن على انها ايضا توجه الاشياء كلها وتهديها . وفـــي

الفقره ٣٥ مظهر خاص للنار في السماء ، مظهر مسموع تماما ، انه هزيم الرعـــــد الذى يصحب عادة ، او يسبق ببرق والذى يقال انه يهدى كل الاشياء . وفـــــي الفقره ١٢ حيث يعبر عن فكره التوجيه بفعل يوناني مختلف لكنه مرادف ، توصــــف القوة الموجهه على انها "العقل" . ان المقارنه بين الفقرتين ٣٥ ، ١٢٠ توحي ـ بقوه ـ الى ان فكرتي النار والعقـل كانتا تتبادلان في عقل هيراقليطس ، او كانتا ـ على ايه حال ـ مرتبطيـــن ارتباطا وثيقا وملتحمتين بالتبادل . وبالاضافـــة الى ذلك فان هناك فقرات مرويه تبين انه قد كان هناك رأى متأخر بان هيراقليطـــس قد خلق مثل هذا الازدواج . فهبوليتسن مثلا يعلن ـ في تقديمه للفقرة ٣٠ ـ ان النار بالنسبة لهيراقليطس توصف بالعقل وانها مسئولة عن توجيه العالـــــم بينما يعرض ستوباوس STOBAEUS هذا التقرير الماكر "اعتقد هيراقليطـــس ان العالم لا يتولد بالزمن بل بالعقل .

ومن المهم فيما يختص بالمظهر الطبيعي للنار ان نفكر فيه في حـــــدود قديمه لا في حدود حديثه . ان اتجاه العالم الحديث منذ جاليليو تقريبا ، يتخيـــل كل انواع التغير على انها ـ وكظاهره لاحقه لشيء ـ تسببها حركات في المكــــان (وذلك ما يسميه ارسطو "بالانتقال") ويلاحظ الاجزاء المتحركه من شيء ، والتــي نستطيع ان نراها ـ على انها اكثر حقيقة من الخصائص المدركه والمحسوسه . ولم تكن هذه طريقة اليونان في النظر الى الموضوع ، ولم تكن كذلك طريقة هيراقليطــــــس فهو حين يتحدث عن عمليه التغير المستمر فانه

يشير الى عمليه ملحوظه لصفات متغيره للشيء ككل ، وليس الى الاماكـــن المتغيره لاجزائه الصغيره . وينبغي ان نعترف ـ على ايه حال ـ بان اليونــــــان القديمه قد كان لهما مختزلوها المتأملون بالرغم من ان طرائقهم الخاصة في الاختـــزال كانت مختلفه عن طرائقنا . ان هذا الذى يسمى بالمذهب الذرى عند ليوقيبتـــــس LEUCIPUS وديمقريطس (وهو تقريبا ما نعنى به النظريه الجزئيـــة اذا كانت الجزئيات يمكن ان نفكر فيها لا على انها يمكن ان تنقسم بعد ذلك الـــــى

اجزاء ذريه) هذا المذهب لم يكن الا نظريه متأملة بين النظريات الاخرى ، وثمة اشارة لنظريه اخرى اكثر تطلعا تشكلها ملاحظه سمبلقس ان النار - كما تصورها هيراقليطس - نار لا تنتقص، وانها "ليست مكونه من اهرامات" ، ومن الواضح انه لا بد قد كان هناك نظريه ذائعه في اليونان القديمه ان النار تتكون او قد تتكون من اهرامات . ان ارسطو الذى يعتبر النظريه انيقه ومستهجنة يذكر سببين لها ، فالهرم من ناحيه هو اكثر الاشياء الصلبة نفاذا كما ان النار اكثر العناصر الطبيعيه نفاذا - ويلاحظ هيراقليطس ان هذه مناقشه سطحيه ، والهرم من ناحيه اخرى (ومن الواضح انه يعنى هرما ذا قاعده مثلثه والذى ينبغي ان يقال انه رباعي السطوح) هو ابسط الاشكال الصلبة ، ومن اجل ذلك فانه يعتبر بالمنطق القديم عنصرا في كل الاشياء الصلبة الاخرى ويعلن سمبليقس في حزم - عند تعليقه على هذه الفقره لارسطو - ان هيراقليطس قد اعتبر النار على انها العنصر الاساسي وغير القابل للتناقص في كل الاشياء ، وانه لم يفكر في النار على انها تتكون من اهرامات ، ويمكن ان نضيف ، ولا على انها تتكون من اى شكل هندسي آخر ولا من أية هيئة من الانتقالات .

ان النار - لو تجاهلنا للحظه معانيها الرمزيه البعيده - هي النار التي ترى وتحس، انها الذات الوصفية المألوفه التي يعرفها كل انسان ، لكن ينبغي ان نضيف ان وضوح النار ودفاها ونشاطها ، كل ذلك خارجي وداخلي مرة واحدة لانه ليس هناك حتى الان تقسيم واضح بين الكيمياء وعلم النفس . ولو اننا لاحظنا النار بهذه الطريقة (وليس على انها "تتكون من اهرامات") فاننا بطبيعه الحال لا نستطيع ان نتصور التغير على انه حركة جزئيـة او ذريه .

كيف يتصور التغير اذن ؟ ان نهايه الفقره ٢٩ تعطى الاجابة الاكثر طبيعة في حدود التصور السائد : ان النار الكونيه تصبح "مشتعله" و "خابيـة" وتحدث كلتا العمليتين "بمقاييس منتظمه" . ومن الواضح ان هذه طريقة طبيعة اكثر تحديدا لادراك ما اسماه هيراقليطس في الفقره ١٠٨ بالطرق الصاعده والهابطة ان العمليه المزدوجه - في جانبها الطبيعي - مرصوفة باكثر تعييناً في الفقرة ٣٢ . ان النار هنا يقال انها تحول نفسها الى نوعين آخرين من المظهر - البحر والارض، ممثلين مع النار المراحل الرئيسية الثلاث للتحول الطبيعي . ولكن

في الطريق العائد صعودا تتحول الارض مرة اخرى الى بحر ويتحول البحر او جـزء منه الى نار يتحدث عنها الان بطريقة اكثر تمثيلية وتشخيصا على انها وميض البرق .

وانه لمن المستحيل ان نجد كلمه انجليزية تترجم بدقه كلمة وميض البرق APNOYNP ، وذلك لسبب واضح وهو ان الظاهره الجويه التي تشير اليها الكلمه اليونانية غير موجود ، في البلاد التي تتحدث بالانجليزيه . وهناك خلاف كبير بين الكتاب القدامى والمحدثين حول مفهوم الظاهره بالضبط . ويبدو

ان ابيقور EPICURUS يصفها في فقرة من رسالته الى بيثوكليس على انها نوع من الزوبعه او العاصفة الدوارة مصحوبه باعصار . واخيرا يتحدث لوكرتيس في قصيدته "عما سماه الاغريق وميض برق " ويصفها بانها "تنهمر من اعلى الى اسفل في البحر " وبعبارة اخرى - وبالقدر الذى استطيع ان افسر به هاتين الفقرتين تقريبا - فان ابيقور يفكر عن الظاهره على انها تتضمن - اساسا - حركة صاعده (اعصارا) واما لوكرتيس فعلى انها تتضمن - اساسا - حركة هابطة . ولا تذكر كلتا الفقرتين خاصيتها الناريه لكن سيريل بيلي CYRIL BAILEY - في تعليقه على الفقره الاخيره يفسر الكلمه اليونانية على انها تدل على وجود النار . وسواء قبل اشتقاقه ام لا فان هناك قوله تأييديه لسنيكا الذى يقول - وهو يكتب عن انماط من الرياح - بان ما اسماه اليونان وميض برق انما هو شيء يتفجر في لهب INFLAMMALUR وهو دوامه ناريه IGNEUSTMRBO . واكثر من ذلك ، فان نوعا من الاحتراق تدل عليه قوله آيتيس بان الظاهره بسببها "اشتعال السحب وانطفاؤها " . وتبعا لذلك ، وبالرغم من ان هناك نوعا من الشك بالنسبة للتفاصيل الوصفية الدقيقة ، فان حقيقة واحدة اساسية عن الظاهره واضحة وهي انها فعل جوى يربط بطريقة ما بين الماء والريح والنار في تركيبه ، ومن ثم فانها تخدم هيراقليطس على انها عرض واضح وصحيح للتبادل الطبيعي الذى يستمر طبيعيا بين الماء والنار بالرغم من انه اكثر بروزا في بعض الاوقات والاماكن منها في اوقات واماكن اخرى .

ان ملاحظة بعيدة عن لوكرتيس قد تلقى ضوءا عرضيا على نظره هيراقليطس في كيفية تبادل العناصر ، فهو يقرر ان البرق لا ينفق قوته على الارض الا نادرا ، حيث تجنح التلال الى ان تنفض هذه القوه ، لكنه ينفقها غالبا على البحر " بسمائه الواسعه المجلدة المفتوحه " ويمكن مقارنه هذه الملاحظة بنظره هيراقليطس عن البحر على انه يلعب دور الوسيط بين الارض السلبية والبرق النشيط في عنف ٠

ولكن كيف يربط البرق في الفقره ٣٢ والصاعقه في الفقره ٣٥ ؟ انهما لا ينبغي ان يميزا بالتأكيد مثلما تميز فكرتا البرق والرعد في لغاتنا الحديثه حيث تؤخذ واحده على انها منظورة والاخرى على انها مسموعه ٠ فمن الواضح - من امثلة عديده لكلتا الكلمتين في الادب اليوناني - ان كلا من المعنى المرئي والمسموع يرتبطان بكل من الكلمتين ٠ ولربما تضع الكلمه الاولى تأكيدا اكبر بقليل على المقومات المرئية بينما تضع الكلمه الثانية تأكيدا اكبر بقليل على المقومات المسموعه ولكن المجموعتين من المقومات لا يمكن فصلهما لان اليونان - مهما تكن الكلمه المستعمله في حالة معطاة - يميلون الى ان يفكروا في حدود الظاهرة ككل اى ان يكون المظهر المرئي والمظهر المسموع مرتبطين ٠ وهكذا قد يكون كيرك على صواب في ملاحظته ان الصاعقه (الفقره ٣٥) "قد تكون اسما للنار على العموم او ربما للنار للسماويه على الخصوص" ٠ وتقدم كلتا الكلمتين امثلة للمجاز الوجودى (الانتولوجي) ، اذ تعرض كل منهما نوعا خاصا من ظاهره ملحوظه ، ظاهره ناريه ومؤثره بطريقة تمثيلية (وقد تكون نغمية ايضا) على انها "مثل سام" (باستعمال جمله جوتة) للعقل العام النارى الذى يدير كل الاشياء خلال كل الاشياء (الفقرة ١٢٠) ٠

والان ، ان فكرتي الاشتعال والانطفاء كما تستعملان في اللغه والفكر الغربيين الحديثين تنطبقان مثلا على الناحيه العليا للعملية الكونية - وهي انتقال الاشكال الاخرى للمادة داخل النار "الاحتراق" و "الانطفاء" ، كما نص عليهما كلمنت في الفقره ٠١ ، قد استعملها هيراقليطس للنواحي الهابطه والتحتية

للعمليه ، فانه تنبقى الحقيقه التي هي : مهما تكن الكلمه او الكلمات التي قد تكـون مستعمله ، فان هيراقليطس قد فكر بوضوح في الناحيتين الهابطه والصاعـــد ، للعمليه على انهما مستمرتان بالتبادل ومن ثم يمكن فهمهما في حدود تصــور مفرد . انه يتحدث في الفقرة ٣٣ عن ارض "تذوب" بحرا ، وعن بحر "يتصلـب" ارضا . وعلى العكس من ذلك ، في روايات عديدة عن هيراقليطس ، ليست المسألـة "انصهارا" لكنها بالاحرى "تبخير" يصف الانتقال من ارض الى شيء اكثـر سيولة . وحتى لو كانت الكلمه اليونانية التي تدل على "التبخير" والتي توجـد عند كتاب متاخرين ، هي من استعمال متاخر ، فان فكرة ما عن العملية المتبخـرة لا بد انها كانت بطبيعه الحال مألوفه في فترة اكثر تبكيرا . وهناك فكرة عند آيتـس AETIUS تشير الى انه قد يكون طاليس اول من وضع تأكيدا علميـا على فكرة التبخر في العمليه الطبيعيه . ويتحدث بلوتارخ PLUTARCH في وضوح وبدقه كاملة — في ترجمته لنفس الفقره — لانه يرقم نقاطه ، ان المذهـب الثالث الذى ينسبه هنا لطاليس "انه حتى نفس نار الشمس والنجوم ، والنــار الكونية نفسها حقا ، تتغذى بتبخر المياه ، ولست استطيع ان اجد سببا فـي الشك في تقرير بلوتارخ ان طاليس كان يرى مثل هذا الرأى ، اذ من المؤكـد انه من المعقول تماما ان طاليس ، وقد بدأ علمه ان المادة الاساسية هي المـاء ، لا بد انه تصور التبخر على انه العمليه الاولى للطبيعه . واذا كان قد فعـل ذلك فان فكرة التبخر قد تكون حملتها المدرسه الميليزية على انها تصور علمـي مهم . ان تشتت الوثائق يمنعنا من ان نعرف الكلمه او الكلمات التي قد تكـون مستعملة للتعبير عن التصور لكنني اظن انه من المحتمل ان كلمه ما كانت مستعملـة بالرغم من انها قد لا تكون كلمه "السريان" التي يشك في نسبتها الى انكسمانـس كلمه واسعه تماما ، او مرنة الدلالة تماما ، لتربط في تصور واحد فكرتي الانصهـار والتبخر وربما ايضا فكرة التفجر في لهب . ومن المحتمل ايضا — بالاشارة الـى

العمليه العكسية من النار الهابطة الى ارض، ان العلماء الميليزيين الاوائــــل قد استعملوا تصورا مشابها واسعا ومرنا لينتظم افكار الانطفاء الثاني (انــــه ينطبق على النازحين تتحول الى شيء اكثر سمكا) والتسييل (من حالة هوائيــة الى حالة مائية) والتجميد . وليس من شك في ان الغرض) نظرى لكنه لا يعــدم نصيبا ما من الشواهد المبعثره . والان ، اذا كانت فكرتا التبخر والتكاثف ـ بالمعنى الواسع الذى تدلان عليه هنا ـ سائدتين في القرن السادس في ملطيه ـ فليــس بعيدا عن الاحتمال ان هيراقليطس في نهايه القرن ـ وقد كان يعيش على بعــد خمسه وعشرين ميلا ـ قد كان على معرفه بها ، وليس بعيدا عن الاحتمال ايضـــا انه قد تأثر بهما بالرغم من استلاله المتباهي عن المفكرين الاخرين . بل ان اكثــر المفكرين اصالة يتطلع في بعض الاحيان الى الامثلة المتصورة عند الاخرين ، ثــم ينقلها الى افكاره الخاصه ، ومن المحتمل كذلك ان هيراقليطس كان مدينـــا لطلـــرائق ميليزية معينه في التفكير اكثر مما يدرك . (وينبغي ان نلاحظ انــــه بالرغم من انه يرشق بعض الكلمات المؤذيه ضد هوميروس وهسيود و فيثاغورس فليــــس هناك وثيقة على انه قدم اية اشارة انتقاصية ضد علماء مدينه ملطيه المجاورة) . ان الفكرة التي يبدو ـ باحتمال كبير جدا ـ انه اخذها عن فكر المدرسه الميليزيـــه ونقلها ثم نوع فيها حسب تطلبات خياله الاكثر نشاطا ، هي تلك الفكره عن العمليــة الطبيعيه المزدوجه والتي يمكن ان تدل عليها بغير دقه كلمتا التخلخل والتكاثـــف . ولان هيراقليطس كان فوق كل شيء مفكرا ادراكيا ، وكان مستعدا ومتيقظا دائمــا ان يغير نظرته للسلوك المتغير لاى شيء قد يواجهه ، وللجوانب الكثيرة التـــي ترى في تنوع لاية ظاهره ، فانه قد تعرف ـ كاشكال مختلفة لنفس الشيء ـ علـــى الطريق الصاعد ، وعملية التخفيف ، والعمليه ذات الوجهين كالتبخر والاشتعال وتعرف (داخليا) على الصراع نحو توحد عقلي ومعرفه ذاتيه .

والان يأتي سؤال دار من حوله جدل مدرسي عنيف . هل تتضمن العمليتان الصاعده والهابطة للطبيعه ثلاثة مراحل رئيسية ام اربعا ؟ ان الفقره ٣٢ تـــدل

على التعاقب الاول وتدل الفقره ٣٤ على التعاقب الاخير • هل الهواء - المذكور في الفقره ٣٤ وليس المذكور في الفقره ٣٢ - مرحلة حقيقية في علم الكون عند هيراقليطس اولا ؟ ولقد ذهب بعض الباحثين بعيدا حتى الى انكار حجية الفقره ٣٤ او الى اعتبارها على انها ترجمه مصقوله لما قاله هيراقليطس حقيقة والان من المحتمل - لكي نكون متأكدين - ان ماكسمس الصوري MAXIMU

FOTSIGRE الذى ينص على الفقره كما هي والذى هو مفكر طريف لكنه غير دقيق دائما ، قد يكون اخذ من هيراقليطس ببساطه الفكرة العامة للعناصر الطبيعيه التي تحيا وتموت في علاقة كل منها بالاخرى • وقد يكون تحدث في غير دقه - عند صياغتها - في حدود المذهب المالوف عن العناصر على انها اربعه ، متجاهلا منهج هيراقليطس الثلاثي لانه بعيد عن غرضه ككاتب اخلاقي ولكن هناك - على العكس من ذلك - الترجمه المؤكده ، نوعا ما للنص كما اعطاها بلوتارخ : ان موت النار مولد الماء وبالرغم من ان الارض غير مذكوره في العبارة فان العناصر الثلاثة المذكوره تشمل الهواء الذى هو العنصر المميز في الفقرة ٣٤ والذى محذوف من الفقره ٣٢ •

واذا افترضنا حينئذ ان النص على الفقره كان صحيحا فان تفسير ممكنا للتباين يمكن ان يكون ان هيراقليطس كان يرى الرأيين في مراحل مختلفة من حياته الفلسفية وذلك انه قد بدأ بقبول الفكره التقليديه عن العناصر الاربعة النار والهواء والماء والارض ثم بسط اخيرا هذا المنهج التقليدى بتركه الهواء • ان سببا لمثل هذا التبسيط يمكن ان تشير اليه الفقره ٣٦ ، لانه في اعلانه ان شمسا جديده تولد وتموت كل يوم ، يعني هيراقليطس - كما يشرح جالينوس - ان الشمس تصاغ كل يوم من المياه المحيطه بالارض ثم تصير مع المياه شيئا واحدا حين تختفي فيها الماء ان الانتقال من الماء الى النار ومن النار الى الماء يدرك هنا على انه انتقال مباشر دون افتراض حالة الهواء الوسيطة •

ورأى ممكن اخر في ان هيراقليطس قد يكون اعتقد في مبدأ الثلاثة مبدأ الاربعه في نفس الوقت ، موحدا بين الهواء والنفس ومن ثم مع ما يمكن أن يسمى مؤخرا بالموجود بالقوه ، بينما كان يتصور العناصر الثلاثة الاخرى على انها موجودات بالفعل . (وانا اسلم أن هيراقليطس لم يكن يملك ألفاظا ملائمة لهذا الازدواج الارسطاليسي في الافكار ، بل انه لعلاقة على عبقريته انه يصل بتكرار فيما وراء الالفاظ التي يمكن الحصول عليها في محاولة لان يصور ويشكل الافكار التي يستطيع فقط أن يعبر عنها بتردد) . وبالرغم من أن مثل هذا الرأى يفسر هيراقليطس على أنه يعطي الهواء بروزا أكبر في علم الكون أكثر مما هو مفروض عادة ، أن يكون له ، فانه لا ينبغي ان يرفض دون اعتبار دليل بسيط في صالحه . ويذكر سكستنس امبريقس مرتين رأيا ، كان يراه ايانسديمس AENESIDEMUS وآخرون ان هيراقليطس كان يأخذ الهواء على انه الوجود الاساسي . فهو يقول في فقرة -عند الحديث عن النظريات حول " العناصر الاولى والاساسية " - انه حسب بعض التفسيرات كان هيراقليطس يفترض ان مثل هذه العناصر من طبيعة الهواء ، ولكن حسب تفسيرات اخرى فانه كان يفترض انها النار . وفي فقرة اخرى عند الحديث عن " الموجود " يستشهد ايانسديمس على انه يقول ان هيراقليطس قد اعتبره الهواء . ولم يقل شيء اكثر من ذلك في الموضوع وينبغي ان تعترف بانه لا يمكن استنباط نتيجه حاسمه من مثل هذه الشواهد المشتته . وعلى اية حال ، اذا اعتبرنا ان النفس في العصور اليونانية المبكرة ترتبط تماما مع الهواء ، وان النفس بالنسبة لهيراقليطس هي المبدأ الاول (الفقرة ٤٣) ، واذا اعتبرنا ايضا مشكلة التوفيق بين الفقرة ٤٢ والفقره ٣٤ ، واذا اعتبرنا في النهاية انه بينما النفس اسمى من الماء (الفقرتان ٤٣ ، ٤٩) فانها مع ذلك من الشاهد العام في فقرات الفصل الرابع انها ليست متساويه بطريقة عاديه مع النار النقيه اذا اعتبرنا ذلك كله فاني اظن انه الان على الاقل يمكن ان يقبل على ان هيراقليطس قد يكون اعتبر النفس على انها تتذبذب بطريقة ما بين حالة الماء وحالة النار او على

انها لذلك شي ما اشبه بالهواء (حسب السياق الطبيعي للانتولوجيه اليونانيـــة المبكرة) ان مثل هذه الهوائية يمكن ان تتصور على انها حالة غير مستقـــرة وكامنه ، منها تستطيع النفس ان تنزلق هابطة في الوحل او ان تسعى صاعده الـــى حالة النار ٠

ان فقرتين من المجموعه الحالية ، وهما الفقرتان ٣٠ ــ ٣٢ ، تقدمـــان امثلة ممتعة لفلسفات حديثة معينه اكثر تصورا ، ففي الفقره ٣٢ ، التي يمكن ان تناقش لانها اكثر الفقرتين اختصارا ، يظهر هيراقليطس على انه يتلمس طريقا لتقرير شـــيء ما شبيه بقانون البقاء الطبيعي ، وبالرغم من ان فهمه للقانون بطبيعه الحال فهـــم بدائي وغامض نسبيا اذا قورن بالصياغه الدقيقة التي وضع فيها في الطبيعه الحديثه فان في الفقره بوضوح ــ مع ذلك ــ استبصار جديدا ، وفيها اصرار على انـــه لا يوجد في العمليه المركبه للتحولات الطبيعيه شيء يكسب او يفقد بطريقة كميــة ، وهذا يمثل خطوه هامه في تطور الفكر العلمي ٠

ان الفقرة ٣٠ ("احوال النار هي الاشتهاء والاشباع") ذات اهميــة لانها تمثل ما يمكن ان يسمى بالاتجاه الانفعالي في الفلسفة ــ الميل لان نفســر جوهر الاشياء وألوان النشاط الخارجيه على ضوء الخصائص التي نكتشفها داخليـــا على انها تخصنا نحن ٠ ان الحوادث الطبيعيه ــ حين ننظر اليها بادراك انسانى تبدو انها تحرك بطريقة شبيهه نوعا ما بسلوكنا الخاص ٠ ولكن اى حدود يعبـــر عن هذا التشابه ؟ لقد تحدث ينتشه وشوبنهاور وفون هارتمان بصور مختلفـــه عن الارادة في الطبيعه ٠

ومن بين الاسئلة التي كثر فيها الجدل فيما يخص علم الكون عنـــد هيراقليطس سؤال عما اذا كان هيراقليطس قد اعتقد او لم يعتقد في الادوار العالميه

وبتعيين اكثر في مذهب الاحتراق · ان هذه الكلمه -كما استعملها الكتاب الرواقيون تدل على انحلال العالم بالنار · ويستمر المذهب الرواقي قائلا ان مثـــل هذا الانحلال انحلال دوري ، يحدث بعد دورات طويلة جدا من الوقت، ويتبعـــه في النهايه الظهور التدريجي لعالم جديد من الكتلة الناريه · ان دورة الوقـــت الطويلة بين احتراق وآخر تال له ،او ربما بين الظهور الاول للاشياء من النـــار الكونية وانطفائها المطلق بان تمتص فيها ثانية ،كانت تتحد عند الرواقيين بالمذهـب القديم -من المحتمل ان يكون من اصل كلداني -عن السنة الكبرى .

وبين الكلدانيين الذين كانوا فلكيين ومنجمين بارعين -كان طول مثل هذه الدورة الكونية - يعتقد بانه يحدد بالوقت الذى ساتغرقته الكواكب السبعه المعروفـــة (مشتملة على الشمس والقمر) في العوده الى الاقتران · ان طول السنة الكبـــرى في الاثر الكلداني كان يؤخذ على انه يساوى ٣٦٠٠٠ من السنوات العاديـــة وهو رقم قد اختير بوضوح على أساس آخر غير التقدير الفلكي الدقيق · ويمكن ان توجد آثار مذهب مماثل غامض في تراث الهند وايران القديمتين كما يمكن ان يوجـــد ايضا بيـــن بعض السجلات السردابية في مايا MAYAS وأزتكس AZTECS القديمتين · وفي المذهب الكلداني كان يعتقد انه حين يحدث اتصال الكواكـــب في برج السرطان تنخفض كل الاشياء الى ماء ، وحين يحدث في برج الجدى فـــان كل الاشياء تتحد مع النار او تفنى فيها · وعلى العكس من ذلك كانت فترة السنـــة الكبرى عند اليونان تقدر عادة على انها تستمر ١٨٠٠٠ سنة او ١٠٨٠٠ سنـــة · ان الرقم الاخير يحمل استغاثه خاصة لشعب متشوف ان يجد العلاقات بيـــن الانسان والعالم الاكبر ، لانه يمثل ناتج ضرب ٣٠ (متوسط الفترة بين جيـــل انساني وجيل تال له) في ٣٦٠ (الفكرة المصوغه عن عدد ايام السنة) ومـــن ثم -بالنسبة للعقل القديم كانت السنة القديمه بهذا الطول تمثل ستة اجيـــال انسانية "مع الفترة بين جيل وجيل تال له محسوبه باليوم ·

هل اعتقد هيراقليطس نفسه في انحلال العالم بالنار ؟ يظهر ـ بالنسبة للجزء الاعظم بين الكتاب القدامى ـ انه يفترض انه اعتقد ذلك . ومن المسلم به ان الفقرات المقبوله على انها نصوص مباشرة لهيراقليطس لا تقدم برهانا ولا وسيلة وبالرغم من ان مجموعه الفقرات من ٢٨ ـ ٢٤ والفقرة ٧٢ يمكن ان تفسر على انها تشير الى مثل هذا الاجتياح اذا كانت عقيدة هيراقليطس فيها يمكن ان تؤسس على اسس اخرى فانها لا تثبت اى شيء بنفسها في هذه الناحيه من حيث انها كلها يمكن ان تفسر بطريقة معقولة بدون اشارة الى المذهب . ان كل واحدة منها قد تصف مظهرا اما للسلوك اليومي للنار في علاقتها بالعالم المتغير بلا توقف وبدون انتراض وقت تفنى النار كل شيء آخر تماما . ان السؤال عما اذا كان هيراقليطس قد اعتقد او لم يعتقد في مذهب احتراق العالم ودورات العالم لا يمكن ان يجاب عنه من شاهد للفقرات الثقة وحدها ، ان معظم الشواهد ، قبل وبعد ، ينبغي ان تكون حادثه ومؤسسة على برهان مباشر .

ان اقوى مناقشة ضد افتراض ان هيراقليطس قد اعتقد مثل هذا المذهب رسمها كيرك على الاعتبارات الاتية . فهو يناقش (١) ان النغمه الكلية في مناقشة هيراقليطس ضد المذهب لان (وحده الاضداد التي تقوم عليها الكلمة (اللوغوس) تعتمد على التوازن بينها ، (٢) وان المذهب يناقض التأكيد على "المقاييس (كما في الفقرة ٢٩) والتأكيد على "التبادل "الذى يستمر بين النار وكل الاشياء (فقرة ٢٨) ، (٣) وان المذهب يناقض التقدير (فقرة ٢٩) بان العملية الكلية "ابديه ولا يمكن ان تدمر " (ان تفسير كيرك ل (انه يكون دائما ـ هو ـ وسوف يكون) ، (٤) ان ذلك يعنى ان افلاطون قد اخطأ خطأ كبيرا في التمييز بين نظرة امبارو قلهس في ان الوحدة والتفرقة الكليتين يوجدان بالتبادل وبين نظرة هيراقليطس في ان الحالتين توجدان في الوقت نفسه ، (٥) انه "حتى بين الرواقيين الذين يتعاطفون معه هناك بعض يشكون في تفسير الاحتراق " وان الفقرات التي يفترض انها تؤيد النظرة هي بغير ذات قيمه برهانية على الفرض (١١)

ان نظام المناقشات نظام رهيب بسبب قوتها التجميعيه وبسبب السمعه العقليــــة المستحقة للذين عرضوها ٠ ولكنها على أية حال تتضاءل عن ان تكون نهائيـــة وكي تكون على قدرة في ان نعتبر بعدل ما يمكن ان يقال على الجهه المقابلة للسؤال فاني سوف اعالج باختصار هذه المناقشات واحدة واحدة ٠

(١) ـ ان المناقشة الاولى تبدو لي انها اقواها ٠ ويضيف كيـــرك "لو توقف (الصراع) الذى يرمز الى التفاعل ، وما يتبعه من اصرار على التوتـــر حينئذ يتوقف العالم عن الوجود ـ وهي نتيجه وبخ هيراقليطس هوميروس عليهـــا بوضوح " (الفقرة ٢٧) وبالرغم من السلوك الذى يدحض نفسه للنتيجه المزعومـــة فاني اظن على اية حال انه قد يكون من المشروع ان نسأل اذا ما كانت النتيجـــة تتبع في المعنى الذى افترضه كيرك ٠ ولو ان سيطرة النار في احتراق ادت الـــى تدمير الصراع كله ، فمن المسلم به ان ينشأ موقف ـ فترة من السلام الراحة المطلقيـــن ـ كهذا الذى انكرته بايضاح قولات عديده لهيراقليطس ٠ ولكن هل يمكن ان يكـــون الاحتراق الكوني مطلقا ابدا ؟ وهل يستطيع ـ في حدود تفكير هيراقليطس ـ ان يمثل فترة من التوحد النقي والتوقف غير المعوق ؟ ان الفكرة نفسها مخالفة لاسلـــوب هيراقليطس في التفكير ، ولكن الا يمكن ان يكون هناك احتراق كوني دورى دون اى اقحام للنقاء ؟ ليس هناك شيء نفي عن الموقف الكوني المضاد ـ حين تحـــــول كميه حديه من المادة النارية نفسها الى الماء والارض ٠ اذا لا يمكن ان يكـــون هناك موقف مضاد يحدث في ادوار طويلة متسقه ، ينبثق فيها العالم بطريقة مـــا الى لهب (كما وصف الرواة الحدث) دون ان يتضمن شيئا اكثر من ان كميه حديـــه من المادة الكونية (والتي هي ايضا عملية) تحولتا الى حالة نارية ؟ ان الحالـــة النارية الكونية بالتأكيد ينبغي ان تكون غير نقية نوعا ما حتى تسمح لبذور عالـــم مقبل ان تنبثق منها ٠ وحتى لو ان الطريق الصاعد مسيطر اثناء فترات كونيه معينـــه فان اتجاهات الطريق الهابط ينبغي ان تكون دائما كامنه فيه ٠

٢ ، ٣ ـ ان الاجابة المقترحه عن مناقشه كيرك الاولى قد تكون صحيحة نوعا ما بالنسبة لحالة مناقشتيه الثانية والثالثة ايضا ، ولقد وضع غموض جملة "بمقاييس منتظمه " موضع الاعتبار في الملاحظة على الفقرة ٢٩ (فهرست ب) ومن المستحيل بسبب هذا الغموض ان نعرف اذا ما كانت الجمله تناقش في صالح الاعتقاد في دورات كونيه او صدها . وبالاضافة الى ذلك فان القول بان العمليه الكونية كائنة دائما وسوف تكون ، لا يعني الانكار بانه قد تكون هناك دورات واسعه تتقلب فيها مجموعه من الخصائص آنا وتتقلب مجموعه آخرى ، آنا آخر .

(٤) ـ ماذا ـ اذن ـ من تمييز افلاطون ـ في السوفسطائي ـ بين هيراقليطس الذى يقال انه اعلن ان الوحدة والكثرة يوجدان في وقت واحد ، وبين امبادوقليس الذى يقال انه كان يرى ان الحالتين المتناقضتين تحدثان في تعاقب زمني ؟ من المسلم به ان الوحده ، والكثرة في هذا السياق تشيران ـ بالقدر الذى يخص هيراقليطس ـ الى النار من جهة ، والى عالم من اشياء مفرده ، من جهة اخرى ويلاحظ كيرك انه "لا توجد دعامه من احتراق عند هيراقليطس قادره على تفسير البرهان" . وعلى اية حال فان الانسان يستطيع ان يلاحظ انه توجد اماكن اخرى في المحاورات يظهر فيها افلاطون غير دقيق وصاحب هوى نوعا ما في اشاراته التاريخية ، وان هناك سببا ما ان نفترض ان آراءه عن هيراقليطس قد تكون مأخوذه ، من الهيراقليطيين الذين كانوا معاصرين له ، اكثر من ان تكون مأخوذه ، من دراسة نصية لكتابات الفيلسوف نفسه والاكثر قدما . ومجمل القول ان اشارة افلاطون بالرغم من انها حجر عثرة ـ فانها ليست نقضا .

واخيرا ان المناقشه الخامسه ليست مناقشة ايجابية ، ولكنها تتمثل في القول بانه لا الدليل من الاراء الرواقية عن هيراقليطس، ولا الدليل من الفقرات الصحيحه ـ قاطعان .

وعلى الجهه الاخرى من النقاش فان معظم ما تخبر به الشواهـــــد المباشرة على هيئة براهين ليست نصوصا دقيقة ، يوجد في كتاب السمـــــاء عند أرسطو اذ يعلن أرسطو :

"ان الجميع يتفقون على ان العالم يتكون ، ولكن بعضا — وقد حـــدث التكون — يقولون ان العالم المتكون ابدى ، ويقول آخرون انه قابل للفساد شـــأن اى تكون طبيعي آخر ، وآخرون يعتقدون ايضا مع امبادوقليس الاكراجاسي وهيراقليطس الافسوسي ان هناك تبدلا في عمليه الفساد التي تأخذ هذا الاتجاه آنا ، وذاك الاتجاه آنا آخر ، ثم تستمر بلا نهاية ".

ان ارسطو هنا يقارن موقف هيراقليطس بالاعتقاد الذى يقول ان العالـــم سوف يستمر الى الابد ، وبالاعتقاد الذى يقول ان العالم سوف يدمر مرة واحدة والى الابد ، من اجل ذلك لا بد انه يفهم هيراقليطس على انه يعتقد ان العالـــم سوف يدمر ثم يخلق من جديد من سلسلة من كوارث وتجديدات كونيه لا تستمر بـــلا نهاية "ان الناحيه الكارثية لمثل هذه الدائرة — اذا كان هيراقليطس قد اعتقد هـــا قد تكون (مهما تكن الكلمه التي قد يكون استعملها) ما اشارت اليه مؤخـــــرا الكلمه الرواقية — الاحتراق . ومن الممكن — بطبيعه الحال — ان ارسطـــــو كما اشرنا سابقا في حالة افلاطون — قد يكون اخطأ في نسبة اراء هيراقليطـــــس التي تطورت على يد هيراقليطيين ذوى اسلوب ذاتي معين في القرن الرابع . ومـــن ناحيه اخرى فانه ليس هناك شاهد — ولا اظن احدا ذهب اليه ابدا — على ان المذهب قد اثير بين الهيراقليطيين في عصر افلاطون او ارسطو . واذا لم يكـــن المذهب يرجع الى هيراقليطس نفسه فان النظرية البديلة المعادية انه من اصـــل رواقي . ومع ذلك فان ارسطو هنا — وهو يسبق مجئ الرواقيه بجيل — يشير الـــى المذهب ويفترض بوضوح انه يرجع الى هيراقليطس قبل قرن ونصف . الا يقدم افتـــراض

ارسطو الواضح اساسا معقولا — بالرغم من انه قطعي بلا مبرر — على ظنه ان هيراقليطس قد اعتقد او انه تأمل على الاقل مذهب احتراق العالم على دورات ؟

ان هناك فقرة اخرى عند أرسطو — تدل — ربما اكثر وضوحا — على انه يعزو المذهب الى هيراقليطس . فهو يستشهد في الكتاب الثالث من الطبيعة وربما ينص — (والتأكد هنا غير ممكن) بهيراقليطس على انه يقول بان " كل الاشياء في وقت معين تصبح نارا " . ولو ان هذه القولة اخذت بذاتها فانه يمكن تفسيرها على وجهين : فهي يمكن ان تشير (١) الى احتراق عام فيه تدخل كل الاشياء معا في حالة ناريه ، او (٢) الى الرأى بأن الاشياء المختلفة في اوقات مختلفة تأتي الى نهايه وجودها الفردى ومن ثم تذوب في النار التي هي المكون الجوهرى لكل شيء . وباختصار فاننا يمكن ان نسأل اذا ما كانت "كل الاشياء " تؤخذ على انها عبارة تجميعيه او تفريقية . ويبدو لي ان السياق يجعل الاجابة واضحه . لقد وضع ارسطو القضية التي تقول انه " لا النار ولا اى عنصر آخر يمكن ان تكون متناهيه " اى غير محدودة بحضور عناصر أخرى ونماذج أخرى من المادة معا . وذلك أن نقول كما يضيف هو في الجملة التالية "ان كل الاشياء لا تستطيع ان تكون او ان تصير واحده منها " هذا هو تبرير ارسطو من نظرته الخاصة . ثم يضيف نظرة هيراقليطس — عن طريق المقارنة بان كل الاشياء في وقت معين لا بد أن تصير نارا . ولن تكون هناك نقطة لتقديم رأى هيراقليطس (او رأيه المفترض) هنا الا اذا عرض على أنه يعارض الرأى الذى يؤيده ارسطو نفسه . ان ارسطو يعلن في الفقره ان الكل ، وان العالم كله لا يستطيع ابدا أن يصير مادة واحدة كالنار . وهو يقصد بوضوح ان يستشهد بهيراقليطس على أنه يعلن — على النقيض — ان كل الاشياء في وقت معين تستطيع ان تصير ولا بد أن تصير نارا .

وبالرغم من أنه توجد بين الرواة اشارات متأخو عديده تعزو الى

هيراقليطس عقيده في احتراق عام دوري ، فان مثل هذه الاشارات ليست لهـــا الا قيمه قليلة مدعومه لان الامر قد يكون ان الاخبار التي جمعها الرواة قــد نبتت على الاقل في جزء كبير منها من الاخبار والاراء التي كانت سائده فــي الدوائر الارسطاليسية · ان سمبليقس SIMPLICIUS الشـــارح الارسطي — في معالجته للفقره السابقة من كتاب السماء يلخص في كلمات ما يــرى انه مذهب هيراقليطس : "ان العالم ينبثق الى لهب على دورات ويصيــر منطفئا على دورات" · ان اكمل هذه القولات قد قالها آيتس، كما اعاد صياغتهـا ديلز من رسالة منسوبه الى بلوتارخ ومن رسائل ستوباوس · ان الروايتين تتفقـان — بالرغم من بعض الفروق القليلة — على ان تعزوا الى هيراقليطس وهباسس HIPPASUS معا الرأى بأن "العالم والاجسام فيه تذوب بالنار" في الاحتراق العــام · وبالاضافة الى ذلك فان الروايتين تذكران الاذابة النارية الكلية بجملة "مــرة ثانية" — وهي تعنى بوضوح ان الاحتراق العام لا يحدث مرة واحدة بل يتكــرر حدوثه · ويمكن ان تضاف براهين مرويه أخرى على نفس الاثر · ان مثل هـــذه النصوص ستظهر كم كان شائعا في العصور القديمه المتأخره انه كان من المألــوف بين الباحثين ان تعزى عقيده الاحتراق الى هيراقليطس وان من المحتمل (وليـس اكثر من ذلك) ان هؤلاء الرواة او بعضهم قد كان في متناول ايديهم نـص كتاب هيراقليطس، ولكن من الممكن ايضا انهم قد يكونون يرددون ببساطــه تفسيرا تقليديا غير محقق ·

الفصل الرابع

بارمنيدس وزينون

اول مفكرى المدرسة الايلية التي يمكن ان نلتقي بهم الفيلسوف المجدد بارمنيدس الذى يعرف بانه سليل اسرة عريقة الثراء والجاه، قطنت ايليا الشاطىء الغربي من ايطاليا . شارك بارمنيدس في الحياة الاجتماعية والقانونية لبلاده حين شرع قانونا لمدينته اعتبره مواطنوه نموذجا للحكم الصالح . كذلك اسهم في دراسة التيارات الفكرية في عصره، فعرف الفيثاغورية ولكنه لم يتبع طريقتها ، وعرف اكسانوفان وتربطه به فكره الحقيقة الواحدة .

بدأ حياته الفلسفية بقصيدتين هما : (١) في الحقيقه (٢) في الظن وقد نحا في نظمهما منحى سداسيا ،الا ان القصيده جاءت على درجه من الغموض والابهام ، وامتلاءت بالمجاز والتشبيه ، وربما كان اتخاذه الشعر اداه للتعبير عن افكاره مستمدا من طبيعه حضارته اليونانية ، فقد بدأت هذه الحضارة بالشعر على يدى هومير وهزيود .

ويفسر بعض الكتاب استخدام بارمنيدس للشعر في الفلسفة كما يلي : ان المهاجرين الايونيين في جنوب ايطاليا وجدوا اللهجه الدوريه هي السائده فآثر بارمنيدس الكتابه باسلوب يفهمه الجميع على اختلاف لهجاتهم فقلد بذلك اسلوب هومير وهزيود بصفه خاصه .

يبدأ بارمنيدس قصيدته بحكاية خيال ينساب انسيابا عذبا رقيقا ، حيث يتصور بارمنيدس نفسه وكأنها في رحلمه طويلة تبتغى من ورائها مقابلة الالهه في رحابها الاعلى ، فتعرج بصاحبها الى مفاوز الليل والنهار ، وتظهر الابواب الذهبية المرتفعه لباصرتيه موصده . ولكن العذارى الجميلات ساعدته فخاطبن العداله بالفاظ ساحرات عذاب طالبات اليها فتح الابواب لضيق الالهه الجديد فانحسرت امامه الظلال فابصر عالما عريض المدى قادته العذارى خلاله على استيحاء

حتى بلغ رحاب الالهه ، فعلمت انه جاء يبتغي البحث عن طريق الحق وعن الايمان ومن كل الاشياء ظاهرها وباطنها على السواء ، وبدأت الالهه تلهمه عبرها الصادقات فدلته وارشدته الى الطريق الصواب . وهكذا تستمر قصيدة ، بارمنيدس .

وللمعرفه في اطار مذهب بارمنيدس طريقان : الاول هو طريق اليقين، والثاني هو طريق الظن . اما الطريق الاول فيؤكد لنا أن اللفظ والفكر يحملان معا صفه الوجود ، لان اللاوجود عدم . والناس عادة لا يفرقون بين اللفظتين ولذا يجتمع لديهما التناقض، وهما امران لا يجتمعان ولا يرتفعان . فالحقيقه اذن ان الوجود موجود وهو كلي ثابت ، متصل ازلي ، ينفرد بنفسه لا يتغير ابدا ، ولا يحدث عن شيء اسمه اللاوجود ، لان اللاوجود خال من كل تفكير . والوجود متجانس في جميع اطرافه ، كل شيء مملوء به ولا يحتاج الى شيء ، لان ليس شيء موجودا ولا سوف يكون موجودا ما خلا الوجود . والوجود مثل الكره المستديره المتساويه الابعاد عن المركز ، ومن ثم فلا بدء له ولا نهايه لان الكره اكمل الاشياء . انه اذن وجود مطلق غير متعدد لا ينضاف الى شيء ولا يضاف اليه شيء ، ففي الاضافتين تناقض يستتبع الثبات والوحده ، معا . واما الاشياء الاخرى بخلاف الوجود فهي وهم وخيال .

هنا نلاحظ ان بارمنيدس ميز بين شيئين هما : الوجود من جهه والطبيعه من جهه اخرى ، منكرا فكره الكثرة في الاشياء لانه نفى وجود ما بينها من علاقات .

ومن جانب اخر يؤكد بارمنيدس على قدم الوجود وأزليته ، لانه اذا فرضنا حدوثه فاما ان يكون محدثا لذاته او بواسطه غيره ، وكلا الفرضين باطل لان : —

الفرض الاول لا يرتبط بالزمان فلا يكون هناك دافع للاختيار في الوجود في لحظه دون اخرى بسبب خارج عن الوجود ذاته .

اما الفرض الثاني فانه متى فرضنا الوجود يستحيل معه عند ذاك وجود على سابق عليه ، بل هو قائم حيث ازليته وقدمته ، وبهذا لا يخضع لكون ولا فساد .

اما طريق المعرفة الثاني وهو الظن ، فهو حكم حسي لا يصدق جملة على معنى العلم الصحيح ، لانه يعتمد الظواهر ، ولكننا مع هذا مضطرين اليه ، على اعتبار ان الاشياء واحدة في العقل كثيرة في الحس.

وموقف بارمنيدس هذا يوءدى الى افكار عالم الحس لان الحقيقة الصادقة هي التي تطابق الفكر موضوعا ووجودا ولا تختلف عنه اصلا ، بحيث يدفعنا هذا الموقف الى تجريد مبادىء عقلية كان لها اثرها في المنطق. كذلك فان موقف بارمنيدس هذا يوءكد ان العقل هو السبيل الوحيد لادراك الوجود . وهنا فقد اقام ميتافيزيقاه على اسس عقلية ومنطقية لم يسبق لها مثيل في تاريخ اليونان.

لقد اختلفت التفسيرات حول تقييم فكر بارمنيدس هل هو مثالي ام مادى ؟ ومن خضم هذه التفسيرات نجد ان القدماء يذهبون الى انه مادى الفكر ، وعلى حين ان بعض المحدثين مثل برنت ورسل يوءيدون هذا الراى القديم ، نجد غيرهم يميلون الى القول بانه يتجه نحو المثالية. وفريق ثالث يشير الى ان بارمنيدس جمع في فكره بين المثالية والمادية.

اما زينون الايلي فهو انبغ تلامذة بارمنيدس، شارك في الحياة الاجتماعية والسياسية لبلاده ، ولما ازداد طغيان الحاكم، استشعر الخطر على بلاده ، فاتفق مع مواطنيه على قلب نظام الحكم والاطاحة بالحاكم الطاغية ، لكن بعضهم افشى سره ، فزج به الى السجن ، وهناك لقي ابشع صور التعذيب ليبوح باسماء المتآمرين معه فرفض بشدة ، ولما ازداد الضغط عليه خشي ان يفعل فقطع لسانه بيده حتى لا يتكلم.

ويورد افلاطون انه كان اصغر من استاذه بحوالي خمسة وعشرين عاما . ومن هذا يستنتج انه من المحتمل ان يكون ولد في حوالي عام ٤٩٠ ق‌م. ومع ان معرفتنا

بتاريخ حياته قليلة، الا ان اهم ما يؤكد عليه الكتاب ولاءه لبلاده كما سبق وذكرنا، كذلك يذكر له دفاعه القوى عن مذهب استاذه، ذلك المذهب الذى انطوى على مغالطيات كثيرة.

كتابـاتـه :

مما يذكره الكتاب ان زينون كتب نثرا، ويتفق افلاطون وسيمبليقيوس على انه يشتهر بمؤلف واحد، على حين ان بعض المؤرخين الاخرين يذكرون ان له اربعة اعمال اساسية هي :

أ ـ المجادلات. ب ـ ضد الفلاسفة. جـ ـ في الطبيعة. د ـ فحص اعمال اسباذوقليس. الا انه يلاحظ ان الكتابات الثلاثة الاولى اندرجت في عمل واحد فحسب في العصر المتأخر. لكن الشك يساور الكتاب في ان يكون زينون فعلا كتب مؤلفا عن امباذوقليس.

والجدير بالذكر ان سيمبليقيوس ينسب الى زينون اللغز المنطقي الخاص (بحبة الذرة) وهو ما ضمنه زينون في سؤال وجهه الى بروتاغوراس السفسطائي. الا ان ما ينبغي تأكيده انه لم تبقى لنا اية اثار مباشرة من زينون حول هذا العمل الاخير. ومن ثم فان معظم معرفتنا بزينون ترجع الى ارسطو او شراح ومعلقي الافلاطونية الجديدة. والمناقشات او المجادلات الخاصة بزينون تحتوى كل منها على عدد من الفروض وتستهل بجملة شرطية وظرفية. وفي هذه الفروض تتضح لنا ان الاستنتاجات المستحيلة والمتناقضة تكون حتمية لا مفر منها، فعلى سبيل المثال نحن نجد ان سقراط في محاورة بارمنيدس اقتبس الفرض الاول للعقل Logos كما يلي " لو ان الموجودات متعددة، فانها يجب ان تكون متشابهة وغير متشابهة او مختلفة ".

كذلك نشير الى ان النظرية التي دافع عنها زينون وتبناها تعتبر جديدة بصورة كبيرة، وهذا يفسر لنا لماذا اطلق عليه ارسطو اسم المخترع او المبتكر

اورائد الجدل الذى هو من المناقشة التي تبدأ من آراء مقبولة بشكل عام لدى المفكرين.

والواقع ان زينون رد في مذهبه على القائلين بالكثرة والحركة معا ، واستعمل برهان الخلف لتأييد وجهة نظره حتى يثبت الاصل ببطلان النقيض. وحجج زينون عرفت عن طريق ارسطو، لكن نتساءل ما الذى دفع زينون الى هذه الحجج ؟ هناك تفسيرات متعددة من اهمها :-

اولا - ان البعض مثل الاستاذ بيرنت يرى ان حجج زينون موجهة مباشرة ضد الفيثاغوريين الذين ذهبوا الى ان الاشياء موءلفة من وحدات منفصلة.

ثانيا - ان البعض الاخر يرى ان هذه الحجج وضعت ضد الفلاسفة الذريين.

ثالثا - هيجل يرى ان الحجتين الاوليتين تدفع فكرة قبول انقسام اللامحدود ، والاخرتين تدفع فكرة الانقسام ذاتها .

رابعا - البعض مثل رسل يرى ان جدل زينون موجه الى الفكرة القائلة بان المكان والزمان يحتويان على نقاط ولحظات معا ، ومنذ النظرة التي تدعى ان امتداد المحدود في الزمان يحتوى اعداد محدودة ايضا من النقاط واللحظات، ومن هنا فان موقف زينون جدلي فقط، لانه اراد تاكيد ان الكثرة خداع وان المكان والزمان غير قابلين للانقسام، ولانه كان يعتقد ايضا استحالة الحركة في الامتداد المنقسم الى ما لا نهاية ويرى انتفاء تكوين الامتداد .

خامسا - ذهب افلاطون الى ان حجج زينون صيغت في الدفاع عن موقف بارمنيدس ضد اولئك الساخرين من آرائه.

لقد شرح لنا افلاطون هدف زينون من الجدل ، كما قدم لنا المناقشة التي دارت بين بارمنيدس وزينون وسقراط، ويشير الى ان زينون وفد على اثينا عندما كان سقراط في مرحلة الرجولة. ويمكننا ان نشق في رواية افلاطون. كذلك يشير افلاطون

الى انه عندما كان بارمنيدس وزينون في اثينا في احياء الباناثيان الكبـــــــــرى Great Panathenaea... قرأ زينون مقالة على مجموعة صغيرة من بينهم سقـــراط، ثم طلب منه سقراط بعد ذلك ان يقرأها مرة اخرى، وهنا كانت فرصة المناقشــــة . ثم يجيء الحوار كما يلي في محاورة بارمنيدس :

سقـراط : يا بارمنيدس انني ارى ان اتجاه زينون هو الدخول معك في اتحـــاد عن طريــق مقالة. . وعلى اية حال فان كتابه يحتل نفس مكانة كتابك، مـــع اختلاف الصورة التي يحاول فيها ان يدخلنا في التفكير بان هذه المقالـــة مختلفة . وانت تؤكـد . . . ان الكل واحد . . . وزينون من جانبه يؤكــــد ان الكل ليس كثرة، وكل منكما يعبر عن نفسه في مثل هذه الطريقة حتــــى ان مناقشاتك يبدو انها غير حاصلة على شيء بصفة عامة، على الرغم من انهــــا تقترب جدا من ان تكون نفس الشيء . .

زينون : نعم يا سقراط، لكنك لم تر جيدا السمة الحقيقية لكتابي . . . فليس بالكتاب اى تظاهر للتمويه بانه قد كتب من اجل الغرض الذى قلته . . والكتاب فــي الواقع نوع من الدفاع عن جدال بارمنيدس ضد هؤلاء الذين يحاولون ان يسخروا منه بان يظهـروا ان افتراضه ـ بان هناك واحد ـ يؤدى الى متناقضـــات كثيرة. وهذا الكتاب اذن رد بديهي ضـد هؤلاء الذين يؤكدون الكثـرة . انه يجعلهم يدفعون نقودهم الخاصة بشيء كانوا يوفرونه، ويهدف الـــى ان يبيّـن من خلال البحث ان افتراضهم الخاص بان هناك كثرة تؤدى الـى نتائـج اكثر غموضا من افتراض وجود الواحد .

ويمكن لنا ان نتاول افكار زينون كما يلي :

ـ الكثـرة .... Plurality

ـ الحركة .... Motion

ـ المكان

اولا : الكثـــرة : وحـــجج زينون :

ذهـــب زينون الى ان الوحدة وعدم القسمة يسيرا معا . وقدم لنا سيمبليقيوس برهان زينون على ان الوجود يتصف بانه واحد وغير قابل للقسمة، والكثرة في حــــد تصور متناقض. لانها (أ) تتطلب عددا من الوحدات (غير المنقسمة) وهي فـــي اساسها مجموعة وحدات ، ولانها (ب) تدل على ان الوجود منقسم. واذا صـــح ذلك فانه لا بد ان يكون منقسما انقساما لا متناهيا ، لانه ينبغي ان يكون كـــم ، واى كم يكون قابلا للقسمة الى اجزاء تظل كبيرة وتكون هي نفسها قابلة للقسمة على الرغـــم من انها صغيرة. ولكن اذا كان الامر كذلـــك فليس هناك شيء يمكن ان نسميه وحده ، لان اى شيء نتناوله بمثـــل هذه الطريقة يمكن ان ينقسم بصورة دائمة ولا يكون وحده ، ومن هنا فانه لما كانت الكثرة كثرة وحدات فلن تكون هناك كثرة.

الا ان ارسطو ينتقد زينون في هذا الموضع بقوله : انه بناء على مبادئه فانـــه اذا كان الواحد نفسه قابلا للانقسام فلا بد انه شيء. وزينون يرى ان ما لا يزيـــد هو شيء عند ما يضاف اليه. والشيء الذى لا يكون له كم لا وجود له ، لكن النقطة وهي الشيء الوحيد الذى يعتبر وحده غير قابلة للانقسام يجب ان تكون لها هذه الصفة.

ويشير سيمبليقيوس ان زينون كان يقول انه اذا استطاع اى انسان ان يشـــرح له طبيعة الوحده فسوف يكون في استطاعته الاعتراف بالكثرة.

لكن المناقشة الابعد من هذا تتمثل في ان الاشياء التي تحتوى على الكثرة ستكون كبيرة بصورة لا متناهية وصغيرة بصورة لا متناهية ، وتفسير ذلك كما يلي :

أ ـ حالة ان تكون كبيرة بصورة لا متناهيـــة اذا كان للشيء حجـــم وعمق فان جزءا منه لا بد ان يكون مستقلا عن الاخر ـ ومن الواضـــح ان الاجزاء لا يمكن ان تشغـــل نفس الحيز. والان فان جزءا واحدا من الشيء يجب ان يكون السطح الخارجي الذى

يحـدد الشيء ويقع وراء الجزء الداخلي . فاذا كان مجرد سطح هندسي ،لا عمـق له ، فانه ليس جزءا من جسم جامد على الاطلاق ، وهنا يكون لا شيء. ولكن اذا كـــان عمق – مثل الجسم الجامد نفسه – عندئذ فانه لا بد ان يكون له جزء ، او سطح خارجي ، وجزء داخلي ، وهكذا الى ما لا نهايـة.

ب – والبـديل الوحيـد هو ان اجزاء كل شيء ليس لها كم ، ولكن عدد لا متناهـــي من الاجـزاء التي لا كم لها لا يمكن ان تضيف الى الكـم.

لكن هناك ثلاثة ملاحظات على رأي زينون :

الملاحظـة الاولـى : يشير اليها فرانكل بانه لما كان كل جلـد الشيء ارق من الجلد الماضـي ، فان امتداده الكلي لن يكون لا متناهيا ، لكنه سوف يتوقف عند قدر معيـــن . وبينما يسير التكوين بصورة لا متناهية، والشيء يستمر في الامتداد والزيادة في اى مرحلة من مراحل الوجود ، فان الشيء يمكن ان يوضع في صندوق يكون اكبر منه .

الملاحظـة الثانـية : هي ان زينون التزم بالعبارة التالية " فقـط الشـيء الذي لـه كـم هـو الذي له وجـود " ، وهذه هي العبارة التي فسرها ارسطو على ان المقصود منها الجسم، ويـدل هذا على الوحدات التي يجـب على خصومه ان يبنوا منهـــا كثـرة الاشياء الطبيعية ، ولا يدل على شيء واحد بالذات.

الملاحـظة الثالثـة : ان جـدل زينون يفنـد المذهب الفيثاغوري بان الاجســام الجامدة ذات الابعاد الثلاثة حاصلة على اصلها من اشكال ذات بعدين.

انه اذا كانت هناك كثرة فلا بد انها تشمل عددا من المكونات المتناهيـــــة واللامتناهية : المتناهية لانها لا بد الا تكون اكثر ولا اقل مما هي عليه ، وغيـــر متناهية لانها اذا كانت مستقلة تماما عندئذ فمهما كانت مجتمعة معا فسوف يكـــون هناك دائما مكونات اخرى بينها ثم مكونات اخرى بين هذه المكونات الى ما لا نهاية.

ثانيا ـ الحركة ـ المخالفيات الظاهرية :

تشير المصادر المتأخرة الى حجج زينون ضد الحركة ، حيث لو ان اى شيء يتحرك ، فانه يجب ان يتحرك اما في المكان حيث يوجد ، او في مكان حيث لا يوجد . اما الامر الاخير يكون مستحيلا حيث لا يوجد شيء يمكن ان يتحرك في مكان لا يوجد فيه ، اما الاحتمال الاول ، اى يتحرك حيث يكون او يوجد فانه لا بد ان يكون في سكون .

والحجج التي ساقها زينون ضد الحركة اوردها ارسطو في كتاب الميتافيزيقا وهي اربعة ، وتكون في جوهرها المخالفيات المشهورة لزينون وهي تلك التي ركز الرياضيون والمناطقة والفلاسفة على دراستها .

حجة القسم الثنائية تكون الحركة مستحيلة لان الشيء الذى يتحرك بين نقطتين أ ، ب ، لا بد ان يقطع دائما نصف المسافة قبل ان يصل الى النهاية . ولكن قبل قطع نصف المسافة ينبغي ان يقطع نصف النصف ، وهكذا الى ما لا نهاية .

وينتقد ارسطو هذه الحجة حين يشير الى ان اللامتناهي له معنيين : فكونه لا متناهيا في الانقسام ليس مثل كونه لا متناهيا في الامتداد . واى اتصال يكون قابلا للقسمة بصورة لا متناهية ، وبدل ذلك على الزمان بالاضافة الى المكان . ومن هنا يكون من الممكن جدا قطع المسافة في زمن محدد ومكان يكون لا متناهيا في الانقسام على الرغم من انه ليس كذلك في الامتداد .

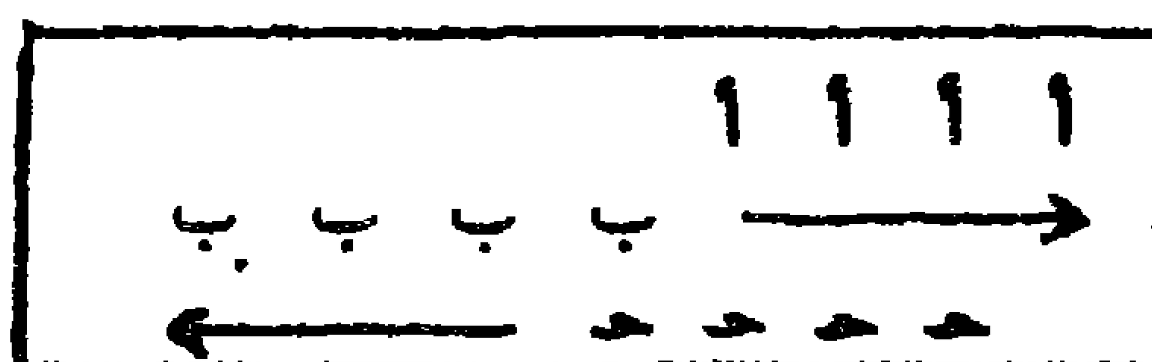
حجة اخيل والسلحفاة ان اخيل وهو اسرع عداد ذو قدمين سريعتين خفيفتين لن يسبق سلحفاه لو انه اعطاها بداية الطريق . انه حتى يسبق السلحفاة عليه اولا ان يصل الى النقطة التي بدأت منها السلحفاة ، وفي هذا الوقت تكون السلحفاة قد تحركت اكثر ، وعندما يكون قد قطع هذه المسافة فان السلحفاة ستكون

قد تحركت ايضا وهكـذا . وكما هو رأينا في حالة القسمة الثنائية ،فان اخيـــــل بالتالي سيكون عليه ان يمر عبر عدد لا متناهي من النقاط حتى يلحق بالسلحفــــاه ، والمفروض ان هذا مستحيل .

حجـة السهم الطائـــر كما رأينـا فان الحجة الاولى والحجة الثانيــــة تعتمد ان على افتراض ان الطول المكاني لا يمكن انقاصه الى وحدات دنيا ، ولكـــن لا يكون قابلا للقسمة بصفة لا متناهية . وهذه الحجة الجديدة تستند الى مقدمـــة فحواها ان الزمن يتكون من لحظات غير قابلة للانقسام . يبدو ان زينون قد راى السهم الذى يطير ساكن غير متحرك . لان كل شيء يشغل حيزا يتساوى مع ذاته لا بـــد ان يكون ساكنا في هذا الحيز ، وفي اى لحظة من طيران السهم يمكن ان يشغـــل السهم حيزا متساويا مع ذاته ، ولذلك ففي كل لحظة من طيرانه يكون غير متحـــرك .

لكـن ارسطو في نقده لهذه الحجة ينكر ان الزمن مؤلف من لحظات منفصلـة وقبل ذلك بقليل كان يشير الى انه لا معنى للحديث عن الحركة والسكون باعتبارهمـا يحدثان في الان . انه اذا حاولنا ان نصف حالة السهم في لحظة واحدة فلـــن نستطيع ان نقول انه اما ان يكون في حركة او في سكون ، لان اللحظة ليست واقعـا ولكنها تركيبا عقليا .

حجـة الملعـب في الملعب توجـد ثلاثـة صفوف ، كل صف يحتوى علـى عدد متساوى من الاجسام المتساوية في الحجـم والمرتبه كما يلـي :



أ اجسام ثابتة ، ب ، حـ تبدأ في الحركة في الاتجاهات المضادة والمقابلة فـي نفس الوقت وبسرعة متساوية ، حتى تصبح الصفوف الثلاثة متضادة مع بعضها البعـض .

أ	أ	أ	أ
ب	ب	ب	ب
حـ	حـ	حـ	حـ

ب المتقدمة قد اجتازت أ ، بينما حـ المتقدمة اجتازت ٤ ب ، هنا يقول زينون ان الاجسام المتحركة بسرعة متساوية يجب ان تستقر في نفس الزمن لكي تجتاز عددا متساويا من الاجسام ذات نفس الحجم. وما دامت أ ، ب ، حـ متساوية ، اذن فان ٤ أ تساوي ٨أ ، او ان نصف الزمن المعطى يكون متساويا مع كل الزمن ، وهذا يوضح ان الحركة ليست حقيقية كما قال بارمنيدس.

لكن ارسطو حين ينفذ هذه الحجة يشير الى ان المغالطة تنصب على افتراض ان الجسم يستغرق زمنا متساويا ليجتاز بسرعة متساوية جسما يكون في حركة وجسما له حجم متساوي في سكون.

٣ - المكان :

رأينا كيف ان زينون وضع الحجج السابقة لتاييد فكرة وآراء استاذه ، وهو ينظر الى المكان بنفس الصورة التي اسس عليها الحجج السابقة، حيث يرى انه اذا كان المكان موجودا فانه يوجد ايضا في مكان ، وهكذا الى ما لا نهاية . ولما كان هذا خطأ لذلك فالمكان غير موجود .

لقد استطاع زينون بحجة السابقة ان يلقب في الفكر الحديث بانه مؤسس ابحاث فلسفة اللانهاية ، وقد ادت ولا زالت تدور الابحاث حول هذه الحجج التي اصطنعها .

ان زينون باعتراف مؤرخي الفلسفة كان يتمتع بعقلية فريدة ، وكان تلميذا متحمسا لبارمنيدس. وقد اراد بحججه ان يجعل الناس يقبلون الحقيقة غير المقبولة بان الوجود واحد وغير منقسم وساكن وذلك عن طريق اسلوبه الجدلي . كما نجد قد بين الصعوبات المنطقية في مفاهيم الكثرة والحركة والزمان والمكان ، ووفقا لرأي تايلور فان هذه المفاهيم ادت الى اعادة بناء مفاهيم رياضية اساسية بدأت في زمن افلاطون واستكملت في زماننا .

أما مليسوس فقد ولد في ايونيا ، ومثل الفكر الايلي تمثيلا صحيحا ، وقد تتلمذ على بارمنيدس • وتذكر الروايات المختلفة انه قاد حمله مدينته ساموس ضد اثينا في معركه ضاريه كان النصر في النهايه حليفه ،كما شارك في معارك اخرى وقد وضع كتابا في الطبيعه او الوجود ، فقد معظمه ولم تبق منه سوى شذرات قليلة نقلها لنا سمبليقوس من خلال سرحه على أرسطو •

يقوم مذهبه على ان الموجود غير متكون اى ليس هو كائنا بعد ان لم يكن ، وكل ما ليس بمتكون فلا مبدأ له ، فالموجود لا مبدأ له ، وكل ما لا مبدأ له فلا نهايه له ، لان سلب المبدأ وسلب النهاية واحد ، وكل ما لا نهاية له فهو مستوعب لكل الاماكن • ومن ثم فالموجود واحد محتوعلى جميع الاماكن لم يبق مكان سواه • فما كان موجودا فهو موجود منذ الابد وسيوجد الى الازل ، ومن ثم فالوجود صفته الابديه واللاتناهي والتجانس، لا يفسد ولا يزول ولا يحدث فهو واحد على الحقيقة •

انكر مليسوس التغير والحركه والكثرة عن الوجود ، وأبعد عنه فكرة الخلاء لاستحاله وجود التكاثف والتخلخل • كما انتقد مذاهب الطبيعيين الاوائل على اعتبار ان سبيلهم في الحكم على الاشياء هو الحس ، والحس خادع مراوغ، والعقل وحده هو الذى يقودنا الى الايمان بثبات الوجود ووحدته •

ومما هو جدير بالملاحظة ان مليسوس اعطى الوجود صفه اللانهايه ، بينما ذهب استاذه الى تأكيد مبدأ الوحده • اضف الى هذا اعتقاده بان المطلق من حيث الزمان مطلق وكذلك من حيث المكان ، اى لا متناه ، لكن مليسوس لم يبرهن على صحة الانتقال من المعنى الاول الى المعنى الثاني ، بل ترك الامر كذلك •

لقد اتم مليسوس المدرسه الايليه ، وكان آخر ممثل لها في ايونيه ، واستطاع ان ينهض بالمدرسه امام المعارضيين •

الفصل الخامس

نظرية الجـــــدور الأربعـــــــة

ولد امباذوقليس في مدينه اجريتيا الصملية ، وهو ينحدر من اسرة ارستقراطيه ، ازدهر خلال الاولمبياد الرابع والثمانين • ولقد كانت حياته موضوعا استوعب الكثير من الروايات الشعبيه المشكوك في صحتها • ويبدو ان اكثر ما كتب عنه انحدر الى الكتاب من خلال ما ذكره ديوجين اللائرثي • ولكننا نلاحظ ان الروايات المختلفة تشير الى انه منذ صباه كان يميل الى الاخذ بالديمقراطيه ، ولهذا فانه في سبابه لعب دورا سياسيا هاما في بلاد ، فعارض حكم الطغاه ، وعطف على الفقراء وانفق ما يملك على اصحاب الحاجه من ابناء مدينته ، فنال رضاهم وحبهم وتأييدهم بحيث انه قصدوا نحو تنصيبه اميرا عليهم ، الا ان نفسه السامية ابت قبول المنصب ، لان في قبوله اياه خسارة معنويه لا يساويها اى رصيد مادى •

الا ان بعض الروايات الاخرى تشير الى انه بالغ في شخصيته حتى ادعى النبوه ، فاذعن الناس له وقتا طويلا •

وفي شذراته مسحه ارستقراطيه ، على الرغم من غلبه العنصر الديمقراطي على حاته العلميه ، نظمها شعرا على غرار ما ذهب بارمنيدس • وقد بقي من اشعاره اكثر مما بقي لغيره من الفلاسفة السابقين عليه • وقد تمثلت افكاره في قصيدتين هما : (١) في الطبيعه ، (٢) في التطهر • الا ان هناك بعض الشكوك اثيرت حول الافكار الوارده في القصيدتين ، على اعتبار ان القصيده الاولى تتحدث عن الكون والطبيعه حديثا لا يدع في نسقه الصاعد اى مجال للقول بخلود النفس وازليتها • على حين ان القصيده الثانية تعتمد على اصول فيثاغوريه مثل التناسخ وفكرة هبوط النفس من العالم الاعلى بعد ان ارتكبت الخطيئة •ويمكن لنا ان نلخص الاراء التي وردت حول القصيدتين كما يلي : —

١ — يرى بيرنت وبعض الكتاب التناقض الواضح في القصيدتين •

٢ ـ بعض الاراء الاخرى تذهب الى ان كلا منهما يرجع لفترة محـــــدد ه من حياة امباذوقليس وانهما يمثلان بدورهما تطوره الذهني ، ومن ثم لا تناقـــــض

٣ ـ البعض الاخر يرى ان قصيده ، التطهر يجب ان تتخذ بدايه لدراسة امباذوقليس ، ثم بعد ذلك ندرس قصيدته في الطبيعه وهنا يمكن ان نتبيـــــــن خط التوافق بينهما ٠

٤ ـ اراء اخرى ترى انهما لا يخلوان من تضارب في المنهج الذى يعـــود الى غموض شخصيه الرجل ، ولتستره وراء الغيبيات واخذه بالموضوعات الحسيــــه من جانب آخر ، بحيث لم يعد موقفه واضحا ٠

المذهب عند امباذوقليــــــس
=================

في اطار المذهب عند امباذوقليس سوف نشير الى جوانب فكره المتعـــدد ه من خلال ما ذكره من اقوال ، ومن خلال شرح الاخريـــن له ٠

١ ـ نظرية الجذور الاربعـــه :
=================

قبل انباذوقليس نظريه بارميندس " ان الوجود موجود واللاوجود غيـــــــر موجود فلا كون ولا فســـاد ، واذن فكيف يوجد ما هو موجود وكيف يتكون ؟ كذلـــك قبل فكرة المبدأ الاول للموجودات التي قالت بها المدرسة الايونية ، ولكنــــــه لم يجعلها عنصرا واحدا ، حتى يمكن تفسير التباين الجوهرى للموجودات بـــــل جمع بين العناصر الثلاثة (الماء والهواء والنار) وزاد عليها التراب ، واعتبرهـــــا اصل الموجودات ، فهو بذلك اول من جعل التراب مبدأ ، واول من قال بالعناصـــر

الاربعه : وقد سماها جذورا " اما لفظ العناصر فهو من وضع المتأخرين : فأفلاطون في محاورة طيماوس هو أول من استعمل لفظ الاسطقسات " ذلك اللفظ الذى شاع وذاع في كتب العرب ويشير الى اصل كل شيء ثم استخدم لفظ العناصر تحت تأثير الكيمياء الحديثه ·

هذه الجذور الاربعه اصول كل شيء أزلية ، ابديه : لا تتكون ولا تفسد ولا يخرج بعضها من بعض ولا يعود بعضها الى بعض: ولكنها متساويه فيما بينها لكل منها كيفية خاصة : الحار للنار والبارد للهواء والرطب للماء واليابس للتراب فلا تحول بين الكيفيات على الاطلاق ،كل شيء يتكون منها بدون ان تختلط في الكيفية ، وبذلك جعل انبادوقليس للكيفيات الاربعه وجودا ملموسا مع انكاره التحول فيما بينها وفقا لرأى بارمنيدس في انكاره التغير في اصل الوجود ثم تابعه كذلك في ان جعل هذه الاصول خالده ثابته " اذ لا يمكن باى حال ان يظهر شيء الى الوجود مما ليس بموجود ولا ان يفسدها ما هو موجود · فهذا امر مستحيل ولا يمكن سماعه ··· " ولكن انبادوقليس قد خالف بارمنيدس في ان جعل الوجود من اخلاط اربعه وليس كرة متجانسه لا تدع مجالا للحركة او التغير·

وبالرغم من ان انبادوقليس قد جعل العناصر متساويه فيما بينها فانه يبدو انه جعل للنار دورا هاما في نشأة الموجودات · وان لم يجعل لها سيطرة على العناصر الاخرى ·

ويسمى انبادوقليس الجذور باسماء مقدسه : " ولتسمع اولا الجذور الاربعة لكل شيء : زيوس الساطعه · وهيرا واهبه الحياه وايدونيوس · ونستس التي تنهمر دموعها كنبع حار للفانين ·

واذا كان من المتعذر معرفه سبب نسبه هذه الالهه بالذات الى الجذور ،

فان كل المفكرين الاولين تحدثوا عن العناصر الاولية كذلك . فهي على الاقل تشارك الالهه في الخلود والثبات . ولكن اللفظ غير مستخدم عند انبادوقليس بالمعنى الديني انه لا ينظر الى هذه العناصر في حد ذاتها نظر قداسة اوعبادة

٢ ـ المحبة والكراهية او المحبة والغلبة

ولكن كيف يمكن ان تجتمع هذه العناصر وتتفرق ؟ وكيف يمكن ان تتكون الموجودات ؟ لقد قال انكسيمندريس بالانضمام والانفصال وقال انكسيمانس بالتكاثف والتخلخل ، وجعل هيراقليطس النار موضوع التغير وعلته ، اما انبادوقليس فقد خطا بالفكر الفلسفي اليوناني خطوه حين جعل علة التغير وسبب الحركة مبدأ يخالف العناصر الاولى ذاتها ، ولما كان التغير على نوعين : تغير اتحاد وتغير انفصال فقد قال بمبدأين مبدأ المحبة يجمع بين الاشياء ويحدث الاتحاد ومبدأ الغلبة او الكراهيه يفرق بينها .

غير ان هاتين القوتين مع انهما فاعليتان ــ الا انهما ماديتان . فلم يتصورهما انبادوقليس الا انهما من مواد انهما في نفس مستوى وخصائص العناصر الاربعه فالعناصر الستة متساويه ، تتساوى المحبه مع العناصر الاربعه طولا وعرضا وتتساوى الغلبه معها في الوزن او الثقل .

واقبل واصغ الى قولي . لان التعلم يزيد الحكمه ، وكما اخبرتك من قبل حينما اعلنت عن مقالي . ساقص عليك قصة ذات جانبين ، مرة ظهر واحد في الكرة ومرة اخرى انقسم فاصبح كثرة بعد ان كان واحدا |ـ للنار والماء والتراب والهواء العالي ، والغلبه المخفية ايضا الى جانب هو"لا" ، وكلها متساويه في الثقل ، والمحبه

في وسطها مساويه لها طولا وعرضا ، تأمل ذلك بعقلك ولا تجلس وعيناك تحملـــق انها هي المنبثقة بين جنبات كل فان ، انها هي التي تـــجعل لديهم افكـــار الحب ويعلمون للسلام ، انهم يسمونها باسماء الفرح ، "وافروديت" ، انهـــا لا تموت ولكنها تتحرك حولهم ، اما انت فاستمع الى تعليماتي الصادقة فـــي مقالي :

انها (كلها اى العناصر) متشابهه متساويه في السن وان كان لكـــل كيفية خاصة وذات طبيعه متميزة ويسود كل بدوره على مر الزمن ، ولا شيء يظهـــر في الوجود الى جانبها كما انها لا تفنى ، لانها لو كانت كذلك على الدوام ما كانـت موجود ، الان ، وماذا يمكن ان يزيد في الكل ومن اين تنشأ الزيادة ؟ وكيـــف يمكن ان تهلك ما دام لا شيء منها خلاء ، توجد هذه العناصر وحدها ، ولكنهـــا تتداخل فتصبح هذا الشيء او ذاك او ما يظهر بعد ذاك .

واذا كان انبادوقليس قد خطا بنظريته في المحبه والكراهيه خطوه الـــى الامام اكبر من خطوات الفلاسفة السابقين حين جعل علة الحركة مبدأ مغايـــرا للعناصر الاولية مادة الحركه وموضوعها فان نظريته قد قصرت عن ان تجعل مـــن المحبه والكراهيه علتين غائيتين ، بل جعلهما في مستوى العناصر الاربعه فالمشكلة لا زالت قائمه ، كيف تحدث المحبة وهي مادة جسميه الاتحاد ؟ وكيف تفعـــل الغلبه فعلها ؟ لامكان في نظرية انبادوقليس لقوه عاقلة تحدث الموجودات وفقـــا لغايه او حكمه ، ولكنها المصادفة والاتفاق ولذا امكن ان يظهر على الارض بفعـــل الصدفه رؤوس لارقاب لها ، واذرع دون اكتاف ، وعيون دون الجباه ، ومســـخ من الكائنات اجتمعت فيها الاعضاء كيفما اتفق ، وثيران لها وجوه بشر ، وبشـــر لهم رؤوس ثيران ، واذا كان انبادوقليس قد اضفى على المحبه اسم الالهه افروديـــت فان ذلك لا يعني انها قوه روحيه مع انه قد جعلها علة النظام والخير فـــي

العالم بالقدر الذى جعل الكراهيه او الغلبه علة الاضطراب والشر والقبح ، وهـي مجرد مادة كسائر العناصر ، ليس هناك اذ ن ما يحدد حركة المحبة حين توجـد والكراهيه حين تفرق ، ولذا فقد هاجم افلاطون هذه الفكرة في كتابه "القوانيـن" لانه لم يدع مجالا لعقل يدبر ، كذلك انتقد ارسطو في كتابه "ما بعد الطبيعـة" فكرة الصدفه التي اضفى عليها صفات الالوهيه ، والضرورة التي سماها بالقسم العظيم ثم لا يذكر عنها شيئا اذ يقول "ولكن عندما نمت الكراهيه في اطراف الالـه وقفزت تطلب حقوقها في تمام الزمن الموقوت لكل منها بالقسم العظيم ." اذ تزلزلت اطراف الاله واحدا بعد الاخر ".

واذا كان انبادوقليس لم يفكر في شيء غير جسمي فذلك لانه كطبيـب نظر الى الموجودات من كائنات حية ومواد طبيعيه نظرة فسيولوجية ، فليس فعـل المحبه في العالم الا كدافع الحب في النفس البشرية ، واذا كان للحب مكان فـي اجساد البشر فان له بين العناصر كذلك ، وهو لا يعني بالحب تلك العاطفة البشرية والميل نحو الاخر ، ولكن ذلك التوافق في وظائف الاعضاء المكونه الصحة .

" هذا الصراع بين المحبه والكراهيه ظاهرتين بين جوانح كل فان ، احيانا تتوافق اطراف (اعضاء) كل جسم بواسطه الحب في ربيع الحياة الباسمـة واحيانا تقاسي بفعل الكراهيه القاسية ، ويهيم كل جزء وحده على شاطىء الحيـاة وهذه هي الحال في النباتات والاسماك التي تعيش في الماء والحيوانات التـي تسكن الجبال وطيور البحر التي تطير باجنحتها ".

ومع ان وظيفة المحبه ان تنتج الوحده والكراهيه ان تفصل ، فان ارسطـو اشار الى ان المحبه عند انبادوقليس قد تفصل احيانا كما ان الكراهيه قد تجمـع ، لان الكره الاصلية الجامعه للجذور الاربعه اذا تحطمت بفعل الغلبة فان النـار

التي تحويها تجتمع وتتوحد ، ثم حين تجتمع العناصر بفعل المحبة مرة اخرى فان كتلة كل منها تنقسم ، ويشير انبادوقليس مرة اخرى الى انه اذا كانت الكراهية علة الخراب لانها تحطم الكرة الاصلية ، فانها تفسح المجال لولادة شيء جديد .

" سأقص عليك قصة ذات جانبين ، مرة لقد اصبح واحدا ما كان متكثرا ، ومرة اخرى انقسم فاصبح كثرة ما كان واحدا ، فهناك صيرورة مزدوجة لكل شيء هالك وفناء مزدوج له كذلك ، فاتحاد جميع الاشياء يظهر الى الوجود جيلا ثم يهلك ، حينما ينمو الاخر ويتكثر حين تنقسم الكائنات وهي لا تكف ابدا عن التبادل المستمر ، مرة تجد الكل في واحد بفعل المحبة ، ومرة اخرى يتحرك كل منها في اتجاه مختلف بفعل طرد الغلبه ، وهكذا بالقدر الذى تسمح به طبيعتها ان تتوحد ما كانت كثيرة ، ثم ان تتكثر حينما تتبعثر الوحدة بالقدر الذى تظهر الى الوجود ولا تبقى ، ولكن مادام تبادلها المستمر لا ينقطع ابدا فانها تظل ثابته لا تتغير دائرة مع دوران الوجود ".

ولكن لماذا لجأ انبادوقليس الى هذه الثنائية لتفسير الحركه طالما ان كل انفصال " وفي الان نفسه اتصال ، ليس ثمه ضرورة منطقية او وجودية تدعو الى هذه الثنائية ، هذا لاحظه ارسطو في كتابه " الكون والفساد ".

٣ ـ الدورات الاربع :

في البدء كان العالم كرة اصلية ـ الهية متساوية الابعاد من جميع جهاتها ، ليس فيها اطراف الشمس ولا وعورة الارض ولا شكل البحر ، كرة متماسكة يغلفها الائتلاف ، لاغلبة فيها ولا تنازع ، تسودها المحبه وتنعم بعزلتها الدائرية ، كان فيها خليط الجذور الاربعه متناسبا متناسقا لان المحبه اصل

الوحدة والتناسب ٠

ثم تسربت الغلبه الى الكرة الاصلية فبدأت الحركه فيها ، بعد ان كانت في سكون مطلق بفعل المحبه ، ولا تختلف الكرة الأصلية في مرحلتها الاولى عن الكرة الوجودية لدى بارمنيدس، الا ان هذه في تجانس تام يمنع الحركة ، وتلك من اخلاط اربعه في تناسب لا يحول دون تسرب الغلبه ووجود الحركة وظهور الكثرة ، وكان اول الموجودات حين بدأت الغلبه تفعل فعلها في الدور الثاني اشد الاشياء شبها بالكرة الاولى ، اذ انفصل الهواء اولا ثم النار ثم التراب ثم اندفعت المياه ، ومن الماء تولد الضباب والسحاب بفعل التبخر وتكونت السموات من الهواء والشمس من النار ، وليست الشمس قطعه من النار ولكنها كمرآة انعكست عليها وتجمعت الاشعه الناريه الكونية او النار الاصلية كما يعكس القمر ضوء الشمس ، كما ان الشمس ليست علة الليل والنهار ولكن السماوات مكونة من نصفين احدهما نارى والاخر مظلم فيتناوب الليل والنهار بفعل الدوران السريع ٠

اما كيف تسربت الغلبه الى الكرة الاصلية فكما يدخل الهواء جسم الكائن الحي عن طريق التنفس، وكما يكون الهواء سبب حركه الجسم في الشهيق والزفير ومن ثم حياة الكائن الحى فكذلك تسرب الغلبه انتج الحركة واظهر الى الوجود الكائنات الكثيرة ٠

وبسياده الغلبة وظهور الكثرة يكون العالم في الدور الثالث حيث تخرج المحبه تماما ثم الدور الرابع عوده المحبة الى الدخول لتوحيد العناصر ، فخلاصة الادوار هكذا :

١ ــ سياده المحبة : وكان العالم كرة

٢ ـ خلود المحبة : دخول الغلبه او الكراهيه

٣ ـ سيادة الغلبه : وخروج المحبه

٤ ـ دخول المحبه : وتوحيد العناصر

والعالم الذى نعيش فيه مزيج من المحبه والغلبه فهو اما في الدور الثاني او الرابع ، ولكنه لم يحدد لنا اى الدورين على التحديد ، والارجح على حد تعبير ارسطو انه في الدور الثاني حيث تنتشر الغلبه ذلك ان تطور الكائنات في هذا الدور يقتضي انقسامها وانفصالها بفعل الغلبه فالعالم اذن يتجه الى اسوا ، وان كان اغلب الظن انه يعني بذلك تفسيرا طبيعيا اكثر من خلقيا ، وليس هناك ما يحول دون التفسير الاخير من فيلسوف متأثر بالديانه الاورفية التي تنزع نزعة تشاؤميه وترى في وجود الانسان على الارض عقابا للروح عن ذنب سابق ارتكبته ٠

ولا يذكر انبادوقليس الزمن الذى تستغرقه كل دوره ولا نهايه تعاقب هذه الدورات بسيادة المحبه او الكراهيه ، واذا كان بعض مؤرخي الفلسفة قد نسبوا اليه نهاية العالم بالاحتراق العام فهذه فكرة لدى هيرقليطس لم يذكرها انبادوقليس ويبدو ان نسبتها اليه من وضع المأخرين ٠

٤ ـ المزج والاختلاط :

===============

تتكون الموجودات بامتزاج العناصر الاربعه وتفنى بانفصالها ولا شيء يبقى في الوجود ويخلد الا العناصر الاربعه المكونة لكل موجود فضلا عن المحبة والكراهيه ، اما كيفية امتزاج العناصر بفعل المحبة لتكوين الموجودات ، فذلك ليس بفقدان العناصر لكيفياتها لانه لا تغير في الكيفيات ولكن العناصر تتخلل بعضها البعض ويتم الامتزاج نتيجة توافق بين المسام والجسميات ، فالاجسام المتشابهة

حسامها متماثلة نيتم الامتزاج بسهوله بينما تقترب الجسمات الرفيعه خلال المسام الواسعه دون امتزاج وكذلك تعجز الجسيمات الخشنه عن ان تتخلل مسام جسم املس وتتكون الكائنات المختلفة نتيجه اختلاف العناصر في امتزاجها ، فالاختلاف بين الاشياء اختلاف كمي في النسب بين العناصر وليس اختلافا كيفيا في الامتزاج وقد يكون انبادوقليس متأثرا في ذلك بفكرة العدد الفيثاغوريه او قد يكون قصد تجنب التغير الكيفي بعد ان اثبت بارمنيدس استحالته .

ويتساءل ارسطو هل المسام خاليه او ممتلئة ، فاذا كانت خالية فكيف يمكن انكار وجود الخلاء ، واذا كانت مليئة فلم افترض فكرة المسام لتداخل جزيئات العناصر ، ولم يجب انبادوقليس عن ذلك ، ولكنه فقط يوضح نظريته بتشبيهات

" الامتزاج يربط بين اثنين " ، كما يمتزج عصير التين باللبن الابيض " كعجن الدقيق بالماء " .

وفي كثرة الموجودات باختلاف نسب العناصر بينها يقول :

" وكما ان المصورين ينقشون قرابين المعبد بالالوان ، اولئك الذين جعلتهم الحكمه يبرعون في صنعتهم فيأخذون اصباغا من عدة الوان ويمزجونها بنسب متفاوته — تزيد او تنقص — ويستخرجون الوانا لاشكال كل الاشياء مصورين الاشجار والرجال والنساء والوحوش والطيور والاسماك التي تعيش في الماء ، بل الالهة الذين يعمرون طويلا ذوى الشرف العظيم ، ولذا فلا تدع الخطأ يسيطر على عقلك فتعتقد بوجود اصل آخر لكل المخلوقات الفانية التي لا يحصيها العد ، واعلم هذا يقينا لانك سمعت هذا القول عن الالهه (ربه الشعر) " .

غير انه ليست كل الاجسام قابلة للامتزاج مع بعضها البعض تبعا لعدم التلاؤم بين الجسيمات والمسام "فقد يختلط الماء بالنبيذ ولكن الماء لا يمتزج بالزيت ، كل ذلك تبعا لحضور او غياب التناسق بين الجسيمات او الجزيئات وبين الممرات او الثغرات .

واختلاف النسب العددية بين العناصر الاربعة يؤدى الى تباين الموجودات ، فالجسم البشرى مع وحدته يتكون من اللحم والدم والعظام ، يحتوى اللحم على كميات متساويه في الوزن لا في الحجم من العناصر الاربعه بينما العظام نصفها نار وربع من التراب والربع الباقي في الماء .

٥ ـ الشبيه يجذب الشبيه :

حينما تتسرب الكراهية الى الكرة الاصلية وتفك وثاق الوحدة ، وتدع العناصر حرة ، فان هذه لا تظل في حالة فوضى ولكنها تطيع ميلها الطبيعي بفعل المحبه والشبية يجذب الشبيه " هذا القانون الذى يحكم الظواهر الطبيعية والكائنات العضويه اذ لا فاصل لدى انبادوقليس بين الحياة الروحيه وبين الكونيات الطبيعية اذ لديهما جميعا ميل طبيعي للتجاذب والتنافر ، فهو قانون يفسر نمو النبات واصل الجنس البشرى كما يفسر الظواهر الفسيولوجيه كالتنفس والسيكولوجيه كالادراك الحسي الى جانب الاجرام السماويه والظواهر الجويه :

"وكل هذه الاشياء ـ الشمس والارض والسماء والبحر ـ تتصل في ائتلاف باجزائها التي تناثرت عنها بعيدا في صورة الاشياء الفانية ، وبالمثل كل الاشياء الاكثر ملاءمة للامتزاج فانها تتشابه وتوحد افروديت فيما بينهما بالمحبة ، اما تلك الاشياء التي تختلف في الاصل والامتزاج والشكل الذى تشكلت به فهي شديدة التنافر ولا تميل ابدا الى الامتزاج وفي غاية الاسف لخضوعها للغلبة التي هي اصل وجودها ".

"كذلك يتعلق الحلو بالحلو ويندفع المر الى المر ويقبل الحامض على الحامض ويأتلف الحار بالحار ".

وقد استمد انبادوقليس فكرة " الشبيه بجذب الشبيه " من ملاحظاته للكائنات الحيه ، فالى جانب ان الطيور على اشكالها تقع ، فسر انبادوقليس حياة الحيوانات وفقا لهذه الفكرة فلما غلب في تكوينه الهواء على سائر العناصر مال الى الطيران وما كثرت فيه نسبة التراب ارتبط بالارض ، والحيوانات البحرية كذلك فيما عدا الاسماك التي يغلب عليها النار ولكنها تعيش في الماء ليتم التوازن ، ومع ذلك فكلها لم تزيد بنسبة التراب في وسطها لميله الى الثقل ويتخلل الهواء اطرافها لميله الى الارتفاع ولا يشذ عن ذلك الا اصداف البحر والقواقع والسلاحف حينما يستقر الجزء الترابي على السطح الخارجي لجلداهما ".

٦ ـ الظواهر الكونية :

==============

(١) الليل والنهار : كان انبادوقليس يتصور وجود شمسين : للشمس الاصلية غلاف سماوى نارى تكون نتيجه انفصال النار عن سائر العناصر وميلهما الى الارتفاع ، وتلك هي عالم وجود النهار ، وليس الليل الا ظل الارض حينما يكون ذلك الغلاف في الجانب الاخر ، انها الارض التي تكون الليل حينما تكون امام الضوء " ، اما الشمس المنظورة فليست الا انعكاس النار الاصلية على الارض ثم تجمع الاشعه على قرص الشمس الذى يماثل الارض في الحجم ، والقمر انعكاس الشمس المنظوره على كتلة متكاثفة من الهواء .

ولانبادوقليس تفسيرات صائبة الى جانب هذه الاراء الساذجه ، اذ انه اول من اعتبر ان الاشعه تقطع مسافة تستغرق مده من الزمن كي تصل الى الارض كما اصاب الى حد ما في تفسير كل من الكسوف والخسوف ، "والقمر يحجب اشعة

الشمس كلما مر من تحتها ويلقى على الارض ظلا يساوي في العرض وجه القمر الشاحب ٠

(ب) الهواء الجوى : كان الرأى السائد قبل انباد وقليس ان كل فراغ فهو خلاء ، ولكن انباد وقليس بين خطأ هذا الرأى مسترشدا بملاحظة تعذر خروج الماء من اناء به ثقب واحد لتعارض خروج الماء ودخول الهواء ٠

كذلك فسر حركة الرياح بالحركات المتضاده بين الغلاف الجوى والغلاف النارى ، وسقوط المطر نتيجه ضغط الهواء وتخلخله مسام السحب فيسقط ما علق بها من ماء في شكل قطرات المطر والبرق نار يطرده الهواء من السحب كما يطرد منها الماء ٠

٧ ـ المركبات العضوية :

================

وقد ظهرت الكائنات الحيه على اختلافها تبعا لاختلاف نسب امتزاج العناصر وظهورها بفعل المحبه حتى في فترة سياده الغلبة ، لان ذلك لا يعني فناء المحبه من العالم ولكنها تظل قادره على تركيب العناصر ، غير ان هذه المركبات كلها فانية نتيجه سيطرة الغلبه والمركبات العضوية تعتمد على وجود الماء والنار في الارض ، ودفء ينابيع صقلية دليل ذلك ، ويبدو ان انباد وقليس يرى ان الاشجار اول الكائنات العضويه ظهورا ، والفاكهة فيها ثمرة الماء والنار والرطوبه هي التي تجعل الشجر دائم الخضره مثمرا بينما نقص الرطوبه نتيجة تبخر الماء منها صيفا يجعل النبات يابسا ، واختلاف المذاق تبعا لاختلاف الجزئيات التي تحويها التربة لانها هي التي تمدها بالغذاء ٠

ونمو النبات ساقا الى اعلى وجذرا الى اسفل لا يفسر الا بجذب الشبيه للشبيه فالنار الجوفيه في اتجاهها الى اعلى تقابل بعنصر التراب ، بينما تأخذ

الرطوبه المائية الى اسفل لتلتقي بشبيهها بفعل المحبه المتبقية في العالم ، ولما كانت الاشجار اسبق الكائنات الحيه وجودا فهي قد تكونت في مرحلة لم تصل فيها الكائنات بعد الى كمال تطورها ، ومن ثم اجتمع الذكر والانثى في الشجرة الواحد ، فاشجار الزيتون العاليه تحمل " بيضها " ، (ثمارها) .

وأول مرحلة في تطور الحيوانات ظهور مسخ منها ، رؤوس دون اعناق ، اذرع دون اكتاف ، وعيون دون جباه ، وانباد وقليس يستند في ذلك الى ان اقل الكائنات الحيه كمالا اسبقها في الظهور ، وهي فكرة وان بدت خيالية فانها لا تخلو من مسحة من العلم .

والمرحلة الثانية حين تتجمع الاطراف المبعثره بكل الارتباطات الممكنة ، ثيران لها رؤوس بشريه ، ومخلوقات لكل وجهان ، وكل انواع المسخ وما يقدر على البقاء ويتنقد ارسطو فكرة ظهور الكائنات الحيه مصادفة دون غاية ، كما ينتقد ما امكن منها الحياه وفقا لبقاء الاصلح لاستناد هذه الفكرة الى مجرد الصدفة .

وتلعب فكرة " الشبيه يجذب الشبيه " دورا كبيرا في تكوين الحيوانات وحياتها فالشعر والاظافر والريش على الاطراف لتغلب الهواء على سائر العناصر فيها بينما كل ترابي يتركز في منتصفها .

وتتم التغذيه وفقا لنفس الفكرة ، ففي كل اجزاء الجسم مسام ينفذ خلالها ما يناسب العضو من غذاء ، والكائن الحي يحصل على ما يلائمه من غذاء ولا بد ان يكون الغذاء قابلا للامتزاج حتى يكون صالحا .

وليست اللذه ، الا حضور العناصر الملائمه وليس الالم الا غيابها ، فالطعام يجلب اللذه ، لان مواده تلائم المسام ، والدموع والعرق تسبب اضطرابا لانها

افرازات الدم المخالفة لعناصره ولا بد من التخلص منها .

ويتم الادراك الحسي وفقا لفكرة " الشبيه يدرك الشبيه " : بالتراب نرى التراب، وبالماء نرى الماء، وبالهواء نرى الهواء المتوهج وبالنار نرى النار المدمرة وبالحب ندرك الحب وبالبغض ندرك البغض المثير اللاسي ، ولذا لا تستطيع اية حاسة ان تدرك موضوعات الحواس الاخرى في قاع كل عين شعلة تحيط بها المياه لتحميها كزجاج المصباح وينفذ السيال النارى او البخار اللطيف من هذه الاغشية المحيطة بالشعلة لكي ترى العين الاشياء النارية ، ويحيط الماء بحدقة العين وكذلك يمتزج الماء بجزء من التراب حتى يمكن ادراك الماء بالماء والتراب بالتراب وتبرد هذه الشعلة ليلا ومن ثم تتعذر الرؤية، وتفاوت قوة الابصار لدى الاشخاص راجع لتفاوت قوة النارية او المائية في العين وكذلك في مسام الاغشية التي تسمح بنفاذ البخار اللطيف او السيال النارى منها في اتجاه الموضوعات المرئية ، ويتم الابصار بتقابل السيال النارى او البخار اللطيف الخارج من العين مع ذلك من الجسم المرئي قرب العين ، لان الضوء اللمس، ضوء يلامس ضوء كما نلامس اعضاء الجسم الشيء الملموس.

ويتم السمع حين تحدث اصوات تقرع طبلة الاذن مماثلة للاصوات التي حدثت في الخارج غير انه لم يبين ما يحدث داخل الاذن حتى يتم السمع.

ويرتبط الشم بالتنفس اذ تتطاير جزئيات من الاجسام مع الهواء الذى تستنشقه ولذلك اذا اصيب المرء بالزكام اصبحت حاسة الشم لديه ضعيفة وتنفسه عسيرا .

ويربط انباد وقليس بين عمليتي التنفس من شهيق وزفير وبين حركة الدم من القلب الى الاعضاء وبالعكس اذ يقول :

" هذا هو طريق الشهيق والزفير لكل الكائنات ، كلها لها انابيب من اللحم لا دم فيها وتنتشر على سطح البدن ، وعند فوهات هذه الانابيب مسام كثيرة تلتصق ببعضها لتحتجز الدم مع السماح للهواء النقي ان ينفذ خلالها ، فعندما يتراجع الدم الرقيق يندفع الهواء في موجه دافئة حتى اذا عاد الدم زفر الهواء ، وكما انه حين تلعب فتاة بساعه مائية مصنوعه من البرونز البراق ، فتضع فوهه الانبوبة على راحه يدها الجميلة وتغمس الساعه في الماء الفضي الذى لا ينساب داخل الوعاء لان ضغط الهواء في الداخل والذى يضغط على الثقرب الكثيرة يحجز الماء الى ان يتسرب تيار الهواء المضغوط ، وعندئذ يندفع الهواء الى الخارج ويتدفق مقدار متساو من الماء الى الداخل ، كذلك حين يشغل الماء قاع الاناء البرونزى وتقفل فتحته بيد انسان ، ويحاول الهواء في الخارج ان ينفذ الى الداخل حاجز الى الماء خلفه عند عنق الاناء عند السطح . الى ان تسمح الفتاة بيدها ان يدخل الهواء ، عندئذ يحدث عكس ما حدث من قبل ، فكما يندفع الهواء الى الداخل يخرج مقدار متساو من الماء ، كذلك حينما يندفع الدم الرقيق خلال الاطراف الى الداخل ، يندفع تيار من الهواء ، ولكن حين يجرى الدم عائدا كما كان يخرج الهواء زفيرا كما كان ."

والقلب عند انباذوقليس مركز الادراك وقد كانت مدرسة القميون في الطب قد ذهبت الى انه المخ ولكنه خالفها ، لانه في القلب يتجمع الدم الذى ينتشر في كل الجسم ، ولان الدم اكثر اجزاء البدن ملاءمة لامتزاج العناصر فالتفكير كالادراك يخضع لفكرة "الشبيه يدرك الشبيه" فحيث يكون الامتزاج تاما يكون الشخص ذكيا وبالقدر الذى تختل به نسبة الامتزاج تنخفض درجه الذكاء . واذا تناسبت العناصر في جزء من الجسم اصبح الشخص موهوبا في هذه الناحية فالمقدرة في الخطابه راجعه لاعتدال امتزاج العناصر في الحنجره واللسان ومهارة اصحاب الحرف لمقدره في ايديهم وتناسب الامتزاج فيها ، وقد اصاب ثيوقراسطس

في انتقاده حين قال : ليست اليد او اللسان او امتزاج الدم متناسبا فيهمـــــا على المهاره او المقدره والتفوق بل شخصية الانسان الذى يأمر يده ويحـــــرك لسانه .

وبعد هذا التفسير المسرف في الماديه لجميع الظواهر الفسيولوجيـــــة والسيكولوجيه والعقلية ينسب انبادوقليس العقل الى جميع الكائنات فكلها حاصلـــــة على العقل قادره على التفكير .

ومع ذلك فقد انكر استناد المعرفه اليقينية الى الادراك الحســـــي فقط ، فقد اضاف الى الحواس والعقل طريق الالهام حيث تبدأ كثير من ابيـــــات الشعر ما يفيد انه يتلقى الحكمه من ربة الشعر بل انها يستهل قصيدته فـــــي الطبيعة بقوله :

" اصغ الى اى بوزانياس (احد تلاميذه) يا ابن انغيطس ـ فالقـــــوى المنتشرة على اطراف الجسم محدوده والاعباء التي تحملها كثيرة ، وتنوء بها افكـــــار العقل ، وهي اى الحواس ، لا تدرك الا قدرا محدودا من الوجود في اثناء حياتهـــــا ، اذ يقضى عليها سريعا بالفناء كما يتبدد الدخان عاليا في اجواز الفضاء ، وكـــــل مقتنع انه وحده الذى تصادف فاستوعب ما حصله على عجل ثم يتباهى في كـــــل انه قد ادرك الكل ، مع ان هذه الامور قل ان تبصر بالعين او تسمع بالاذن او يستوعبها العقل ، اما انت وقد طرقت هذا السبيل قلما تتعلم اكثر مما يستطيـــــع العقل الفاني ان يتعلمه ".

" ايتها الالهه ، اعبرى عن لساني حماقة هؤلاء الناس ، الهمي شفتـــــي حتى ينساب منها النطق في صفاء ، وانت ، يا ربه الشعر المعشوقه يا بيضـــــاء الذراعين ، اتوسل اليك ان تلهميني سماع ما هو مشروع لابناء النهار . . . "

أما انكساغوراس فقد قبل ـ شأن فى ذلك شأن امبادوقليس ـ القواعد البارمنيدية بأنه ليس هناك فضاء خالى . وان الاتجاه الى الوجود والعدم من الوجود غير ممكن ، وبصفة عامة فقد قبل نفس البديل الذى قال به امباذوقليس (لا يوجد هناك ميلاد ولا موت) ، ولكن يوجد فقط اتصال وانفصال . ويقول انكساجوراس فى (شذرة ١٧) : أن لدى الاغريق مفهوما خاطئا عن الكون والفساد لا شيء يأتى الى الوجود أو يفنى منه ، ولكن هناك خليط من هذه الاشياء ، التى توجد ، وانفصال لها . وهكذا فقد كان عليهم أن يسموا الكون خليطا ، والفساد انفصالا ، ونحن نلاحظ على الفور اختلافا بين القولين . ذلك أن امبادوقليس أصر على عملية مزدوجة : الاتصال (الخليط) والانفصال ، وهما بدورهما علة

الكون والفساد ، او الصيرورة والفناء ، وهما قوتان محركتان موضوعتان ، وعملية الكون كانت دائرية. ومع الدافع الديني تكفي قوة واحدة وتكون العملية الكونية في اتجاه واحد فقط.

وحل امبادوقليس للمسألة كان يفترض ان هناك عددا محددا للغاية من المبادئ الجوهرية التي كانت تستحق ان تسمى موجودا. واما البقية وهي عالم الاشياء الفانية التي نفترض انها حقيقية تتكون ببساطة من خليط من اربعة اصول Roots بنسب مختلفة، لا يمكن تحليلها بغير خرق قاعدة اللاموجود. كذلك من نظرية امبادوقليس ، ان كان من الممكن تقسيم قطعة من اللحم مثلا الى شذرات صغيرة ، فان العناصر ستأتي في دور الى حالة لم تعد فيها لحم. لكن انكساجوراس قرر انه اذا كان ذلك ممكنا حتى من الناحية النظرية، عندئذ فان الجوهر المحدد (وهو قطعة اللحم) سوف يفنى. وليس هناك سبب لان نحدد صورا معينة من المادة مثل التراب او الماء كمبدأ اول. ولماذا يجب ان يقال انها موجودة بصورة اكثر من المواد الاخرى ؟ وكيف يأتي الشعر من اللاشعر، وكيف يأتي اللحم من اللا لحم ؟ (شذرة ١٠) وكل العدد اللامتناهي من الجواهر الطبيعية مثل اللحم والعظام والشعر والخشب والحديد والاحجار وما الى ذلك ينبغي ان يكون حقيقيا بدرجة متساوية. وهذه المشكلة ترى بوضوح اكثر في الغذاء، وبعض الفقرات تقترح ان ظاهرة الغذاء هي التي ادت بانكساجوراس الى النظر اليها على هذا النحو. فبجانب الشذرة ١٠ التي اقتبسناها توا يمكن ان ننقل الرأى التالي الذى يقول به سمبليقيوس : " لقد بدت المشكلة محيرة بالنسبة لانكساغوراس وهي كيفية ان يأتي اى شيء الى الوجود مما لا وجود له. ثم نتناول الغذاء الذى يكون بسيطا والخبز والماء، ومن هذا الغذاء ينمو الشعر والشرايين واللحم

والعظام وكل اعضاء الجسم الاخرى.

لذلك فمن الواضح اذا كانت قاعدة اللاوجود التي وضعها انكساجوراس نفسه عملا شاقا واصعب من عمل امبادوقليس، فان الاجابة ستكون متطابقة واكثر تعقيدا.

العقل :

" كل الاشياء كانت مجتمعة الى ان جاء العقل (Voùs) فنظمها " هذا القول كما يقول ديوجنيس، كان في افتتاحية كتاب انكساجوراس، وعلى الرغم من اننا نستطيع ان نرى من سمبليقيوس ان ذلك تفسيرا للمعنى اكثر منه اقتباس بالحرف، فان هذا يضع بالفعل كل نظريته في الطبيعة في نطاق ضيق، والتفكير في مذهبه يواجه بسؤالين رئيسيين : الاول ما هي طبيعة ووظيفة العقل ؟ والثاني ما هي نظرية طبيعة الواقع الفيزيقي التي تقع وراء قضية : ان كل الاشياء كانت مجتمعة ؟

والقطعة التالية هي اقتباسات فعلية من كتاب انكساجوراس الذى يتعلق بالعقل : (شذرة ١٢) " بقية الاشياء لها نسبة لكل شيء، لكن العقل شيء لا متناه ومستقل، ولا يمتزج معه شيء لكنه موجود وحده وبذاته.

ولو لم يكن العقل موجودا بذاته، وكان ممزوجا باى شيء آخر، لكان له نصيب في كل الاشياء ان كان ممتزجا احدها ،لان هناك نسبة لكل شيء في كل شيء، كما قلت من قبل. (شذرة (١) والاشياء المختلطة معه كانت ستمنع العقل من السيطرة على اى شيء كما يستطيع عندما يكون وحده وبذاته. انه اجمل وانقى الاشياء جميعها، ولديه على كل شيء حكم وقوة اعظم، وان كل شيء له حياة سواء كبر او صغر يقع تحت سيطرة

العقـل . ولقد سيطر العقل على كل شيء ليجعله داخلا في المقدمـــة . في البداية بدأ العقل يدخل في جانب صغير لكنه الان يدور في مجـــال اوســع وسيشتمل على مجـال اوسـع. والاشياء التي تكون ممتزجة وتلــك التي تكون مستقلة ومنقسمة ، فان العقل يحددها جميعا . ان العقل يضـع كـل شـيء في نظام وعلى اى صورة يكون. وهذا المدار الذى تدور حولـه النجوم والشمس والقمر والهواء والنار يكون هو الاخر مستقلا . وهذا الدوران قد سبب الاستقلال . والتكاثف مستقل عن التخلخل ، والحار عن البـــارد والنور عن الظـلام ، والجـاف عن المرطب. فهناك نسب عديدة لاشيـــاء كثيـرة ، وليس هناك شيء واحد منفصل تماما او منقسم عن عقل آخر. فالعقل متماثل كله سواء الاعظم او الاصغر . وليس هناك شيء يشبه اى شيء آخــــر ، لكن هذه الاشياء تكون وكانت بوضوح تماما هي كل شيء يوجد معظمـــــه في ذلك الشـــيء) .

تشـير بعض اجزاء هذا الاقتباس الى جوانب من تكوين المادة وهـــي التي يجب ان نؤجلها الى ما بعد ذلك. ولكنها مقتبسة تماما لوضـــــع صفـة للعقل في نطاقه الوظيفي الكامل . (شذرة ١٣) " في كل شـــــيء نسبة لكل شيء ما عدا العقل ، ومن بعض الاشياء يوجد العقل . (شـذرة ١٣) " بعد ان ابتدأ العقل الحركة ، بدأ العقل في الانسحاب من كـل ذلك الذى تحـرك ، وكل ذلك الذى حركه العقل ينقسم. وحيث تستمـــر هذه الحركة وتلك القسمة في الدوران فانه تسبب له الانقسام اكثر فاكثـر ".
(شذرة ١٤) " ان العقل الذى يكون للابد موجوداً حتى للان بالتاكيـــد حيث توجد كل الاشياء الاخرى ايضا ، وبقدر كبير يحيط بالاشياء ويوجـــد في الاشياء التي تتجمع معا والاشياء التي تفترق ".

والراى العام عند النقاد القدامى هو ان انكساجوراس خطا خطوة هائلة عندما فصل بوضوح - وللمرة الاولى - العلة المحركة عن المادة المتحركة وعندما وصف هذه العلة المنفصلة (المستقلة) بالعقل. ومن ناحية اخرى فقد اظهر ميلا نحو اقتصار فعل العقل على الخطوة الاولى لابتداء الحركة فيما قد كان كتلة لا حركة فيها. وقد شرح بقية العملية عن طريق العلل الغير عاقلة ؛ فالحركة تبدأ عن طريق العقل وتكون حركة دائرية ، ثم كل شيء آخر يتبعها من خلال فعل آلي مستمر (دائر) في الاجسام التي تقع عليها. وافلاطون يجعل سقراط يقول (في محاورة فيدون) انه عندما سمع شخصا يقرأ من كتاب انكساجوراس بان العقل كان العلة الاولى وانه هو الذى نظم كل الاشياء جعله يقول بانه سعد لذلك سعادة بالغة ، لكن هذه القراءة جلبت خيبة امل قاسية ، لانه وجد المؤلف لا يستغل العقل في التنظيم الفعلي للاشياء ولكنه يضع العقل كله في مستوى " الهواء والاثير والماء واشياء غريبة وكثيرة من هذا القبيل" اما السبب في خيبة الامل التي حلت بسقراط هي انه كان يبحث عن تفسير غائي للعالم واعتقد انه هو التفسير الوحيد الممكن على افتراض ان العقل هو الذى يحكمه. ولا بد ان العقل قد نظم الاشياء في احسن حال ، حتى اذا كان في عالم العقل من اراد ان يعرف السبب في كون اى شيء وفساده . كان من الضرورى التساؤل في اى صورة كان من الافضل له ان يوجد او ان يفنى . ولكن هذا ليس هو مذهب انكساجوراس ولقد ردد ارسطو قول افلاطون . فانكساجوراس بتاكيده ان المخلوقات الحية لها عقل (Nous) كذلك ففي الطبيعة باسرها العقل هو علة الكون وعلة الحركة اينما كانت .

ومن ناحية اخرى يقول ارسطو انه يستخدم العقل كجزء آلي لصناعة العالم. وعندما يتوه عن السبب من كون شيء ما ، عندئذ ينصرف عن هذا الشيء ، لكنه يفسر في مكان آخر الموجودات بكل شيء اكثر من العقل *.

ومن العصور المتأخرة تختلف المسألة بقول ان انكساجوراس يبدو انه راى ان العقل هو علة الصيرورة (الكينونة) ، بينما الآخرون نيام، ومع هذا فان سمبليقيوس يعلق باستقلال تام على انتقادات سقراط قائلا :

" هذا هو السبب في لوم سقراط لانكساجوراس في محاورة فيدون " لانه بسبب علل الموجودات الخاصة لم يستغل العقل ، ولكن يستخدم فقط تفسيرات مادية ، وهذا هو في الواقع المذهب المناسب لدراسة الطبيعة. ولنفس هذا السبب فان افلاطون نفسه في محاورة " تيماوس " .... Timaeus بعد ان حدد بصفة عامة العلة التي تعتبر اصل كل الاشياء ، عندما يأتي الى التفاصيل التي تعتبر عللا تختلف من حيث الحجم والشكل ، والحار والبارد وما الى ذلك. ومع ذلك فان سقراط، لانه يريد ان يحدد التفسير الغائي ، يذكر انكساجوراس على اعتبار انه يستخدم العلة المادية وليست العلة الغائية ".

وهذا تاكيد قاطع، ويوضح كيف ان اهتمام افلاطون بالعلل الثانوية قد ازداد مع الوقت حتى انه حاول في محاورة تيماوس ان يتشبه باسلافه بان يضع دراسة كونية كاملة خاصة به ، وهي العلم الطبيعي الخاص بالطبيعة الحيوانية وغير الحيوانية . وسيكون من الضروري ان تظل هذه الحقائق اليونانية في العقل عندما نبحث في الشذرات ذاتها .

" ان العقل شيء لا محدود Apeiron ويحكم نفسه ولا يشاركه شيء " . انه لا متناه بكل معنى الكلمة : لا متناهي او متناهي في حد ، لانه يوجد حيثما توجد المادة (شذرة ١٤) ، وهو مؤلف من اجزاء لا متناهية من حيث العدد (شذرة ١ ، ٢) ، لا متناهي في الوقت (الزمن) ، لانه يوجد للابد (شذرة ١٤) وبدون حدود داخلية لانه متجانس " متجانس كله " (شذرة ١٢) . والعقل غير ممتزج " لانه لو كان

ممتزجا بای شيء آخر لكان شريكا لكل الاشياء ، لانه توجد نسبة لكل شيء في كل شيء ، ولو كان العقل جزءا من خليط، لكان له شيئا من كل نوع من المادة فيه لان ذلك شرط لوجود المادة. وكل شيء يحتوى على نسب من كل شيء آخر. وكان ذلك اساسيا في نظرية انكساجوراس عن المادة التي سنأتي الى الحديث عنها فيما بعد. " والاشياء الممتزجة فيه كانت ستمنع العقل من السيطرة على اى شيء بالشكل الذى يقدر عليه العقل عندما يكون وحده وبذاته ". وهنا نرى ان انكساغوراس يدرك ان القوة المحركة والمسيطرة يجب ان تكون مستقلة تماما عن المادة التي يحركها العقل.

" ان العقل اجمل وانقى الاشياء جميعا ، وحاصل على معرفة كل شيء وهو القوة الاعظم " والصفات المستخدمة للعقل هي " جميل"Lepton ونقي Katharon ، وصفة جميل تستخدم بشكل شائع على انها اشارة مادة تطبق على المواد المنسوجة بطريقة متقنة واستخدامها هنا مأخوذ كدليل على ان العقل ما زال التفكير فيه على انه مادة.

ومع ذلك فما دام يستخدم للشورى او الحكمة في الالياذة ، فانه جدير ان يتكرر في مناسبات عديدة يستخدم فيها مع موضوعات غير مادية متشابهة في اليونان القديمة. واذا كان انكساجوراس قد فهم في النهاية فكرة الوجود غير المادى ، فمن الواضح انه لم تكن لديه المصطلحات التي يعبر بها. وحتى الان فمن العسير التحدث عن العقل او الروح بغير الاستعانة بمصطلحات العالم المادى. (الروح من ذاتها مثال). ولما كان انكساجوراس لا يعرف صفات فعالة يطبقها ويستخدمها للوجود غير المادى ، فقد استطاع ان يصف العقل فقط بانه ليس مادة. ويبدو انه يفعل ذلك بنفسه على تاكيده المتكرر بان العقل مستقل تماما عن خليط من كل

الاشياء التي يجب ان نسميها مادة. والعقل هو اللامحدود عند انكساجوراس ، وهو اللامتناهي الذى "يقود الاشياء جميعا" ، وهو ما يقابل النار عند هيراقليطس التي استحقت ان نسميها العقل Logos وكانت عاقلة ، ولكن الوظيفة الآلهية للمبدأ عند انكسمندريس نتعرف عليها باعتبارها لا تتطابق مع الكتلة البدنية (الجسمية) ، والعقل Logos عند هيراقليطس يتم ادراكه من اتحاده غير المريح مع النار.

والحكم لا يتأثر باى حال باستخدام عبارة "جميل" ، واذا احتاج الى ان يوصف بشكل مطلق ، ينبغي ان تكون (بالفكرة التي ستأتي فيما بعد (شذرة ١٢) هناك كميات "اكبر او اقل" من العقل ، والقضية في (الشذرة ١٤) هي : "انه يوجد حيثما توجد كل الاشياء الاخرى" .. وقد يكون انكساجوراس اعتقد ان العقل كائن. وعلى الرغم من انه غير مرئي وغير محسوس، فانه يمتد في مكان. واللامتناهي يشير الى انه للسيطرة على الكتلة يجب ان يدخل في خلالها بطريقة ما ، على الرغم من انه يظل في الوقت نفسه مستقلا عن الاجسام التي بداخله.

وبعد ذلك فان عبارة "الاكبر والاصغر كتبت من اجل عقل مناقض بكل شكل ممكن للتركيب المادى (الجسمي) للخليط. والاصغر والاكبر من تلك الاجزاء يختلفان بالفعل ، لانهما ليسا متجانسين ، ولكنهما موءلفان من نسب تميزها عوامل طبيعية مختلفة واضحة المعنى بينما "العقل متشابه (متجانس) كله في المقدار". واذا كانت هناك قطعة جزر من المادية ما تزال باقية ، فهي طفيفة في الواقع. فالمسيحي الذى يوءمن بان الله "ساكن ليس في المعابد التي بنيت بالايادى" سيظل يقول ان الله ساكن في كل مكان.

وبعد ذلك نعرف ان العقل له علاقة خاصة بعالم الاعضاء. " كل شيء له حياة سواء اكبر او اصغر ، يسيطر عليه العقل" وهو يتحكم في الحركة كلها ليجعلها تدخل في البداية " وهناك جانب آخر لا نتقات افلاطون وارسطو. ونلاحظ اختلاف الازمنة. كان العقل ضروريا لابتداء الحركة، لانه اكتشاف انكساجوراس كان من اجل القول بان كل شيء بدأ من حالة سكون جاءت اليها الحركة للمرة الاولى . والكون ليس مجرد مرحلة من عملية دائرية لانهاية لها كما رآه امباد وقليس. ويقرر ارسطو (الطبيعة .... Phys 250b 24) " انه يقول ان الاشياء جميعا كانت مجتمعة وفي سكون لوقت لامتناه ، ثم وضعها العقل في حركة وقسمها " ان سيطرة العقل على المخلوقات الحية من ناحية اخرى لا يزال مستمرا . وهذه الحياة التي يجب ان تبقى في علاقة خاصة متقاربة مع القوة الكونية العاقلة هي افتراض طبيعي ويسير مع الفكر القديم.

والاشياء الحية تشتمل في الواقع على هذا العقل. فهذا ينبغي ان يكون المرجع حيث يوضح انكساجوراس في الشذرة ١١ ، استثناء لقاعدته بان الاشياء المادية تحتوى على نسبة من كل الاشياء الاخرى ما عدا العقل. " في بعض الاشياء يوجد العقل ايضا " وينتهي ارسطو الى ان انكساجوراس لا يميز بين العقل والحياة (النفس)

" انه يقول في مواضع عدة ان علة ما هو خير وجور هو العقل ، ولكن في موضع آخر يقول انه النفس، لانه يقول ان العقل يعيش في كل ذلك سواء كبيرا او صغيرا ، عاليا او وضيعا ، بينما العقل بمعنى الحكمة لا يظهر انه في كل الحيوانات او حتى في كل البشر ".

هناك اذن نسبة للعقل في الاحياء (المخلوقات) ، يحكمها ، وهو ما يزال مميزا عن مادة الجسم ، ولا يتضمن اتساقا غير الاتساق اللفظي الخالص. هذه هي كل معرفتنا عن العقل : نلخصها على النحو التالي :

١ . كما نستدل من تسميته فانه مدرك وعاقل ، ومعرفته وحكمه لا حدود لهما . ولم يسمى في اى من الشذرات بالاله ، ولكن ذلك قد ياتي عرضا ومن غير الممكن ان انكساجوراس لم يكن قد فكر فيه على انه الهي .

٢ . انه مستقل تماما عن الاشياء ، ومتطابق ومتجانس تماما مع نفسه ، بينما الأشياء توضح تباينا لا متناهيا ، وهذا يعني انه لو لم يتم تصوره على انه غير جسمي (غير مادى) على الاطلاق ، فهذا هو الحال بالفعل ، وانكساجوراس يلجأ الى كل وسيلة في استطاعته ليناقض بها العقل مع المادة.

٣ . والعقل يحكم نفسه وهو المصدر لكل حركات المادة . وهو يقدم بصفة خاصة نظاما عقليا هما نتاج الحركة الدائرية.

٤ . له صورة خاصة من السيطرة على عالم الوجود . ويبدو انه متطابق مع النفس او هو المبدأ العاقل في المخلوقات.

نظـريـة المـاديـة :

هناك نزاع كبير حول ما كان يقصده انكساجوراس من حديثه عن فكرته في طبيعة المادة. والاتجاه الحديث يرى ان المفسرين الاوائل كانوا بارعين وقدموا تركيبا كانت فيه فكرة بسيطة جوهرية. واخشى ان تكتب الغشاوة على اى قارئ يبدأ بهذا الانطباع والفكرة بان خطة انكساجوراس هي اى شيء لكنهما ماهرة ومركبة تحي قراءة الشذرة ٣ مثلا حيث يخبرنا بين اشياء اخرى" ان هناك دائما اكبر مما هو كبير ، وانه يتساوى عددا مع الصغيرة — وكما حدث مع مشكلة هيراقليطس فانني ساحاول العرض باستمرار للتفكير في آراء معارضة. وفي هذه الحالة يكون من الصعب ان نحقق العدالة لآراء العلماء الاخرين بعرضها متفرقة ومختلفة التفسيرات ، واى انسان يود ان يحكم عقله بعد عرض كامل للتفسيرات الحديثة بالاضافة الى ان الدليل القديم يجب ان يوصى به لقراءة الاخرين بشكل كامل .

وفيما يتعلق بالدليل القديم فان كلمات انكساجوراس نفسه يجب ان يكون لها الاولوية ، ولكن ما دامت الاقتباسات المذكورة تزيد عن صفحات ثلاث ، يجب ان تدعم احيانا باستخدام حكيم (عاقل) لنقاده ومعلقيه من ارسطو فصاعدا . وبصفة خاصة لتحكم على معنى الشذرات بطريقة مناسبة ، يجدر النظر الى هذه الشذرات في الصورة التي يقدمها بها سيمبليكيوس ، وفي نطاق تفسيراته وهذا شيء لم ينال الاهتمام الكامن في الماضي . ولقد استخرجت اهم الفقرات من سيمبليكيوس مع فقرات اخرى قليلة مترجمة.

ولقـد رأينا ان النظرية هي محاولة اخرى للحفاظ على واقعية العالم الطبيعي في مواجهة الانكار الايلي الواضح بان اى شـيء ياتي الى الوجود او يفـنى منه ، وكما كتبها ارسطو Phys 191 a 30 " لا الشيء الذى ياتي الى الوجود (لانه موجود بالفعل) ولا الشـيء الذى يمكن ان ياتي الى الوجود ، لا هذا ولا ذاك ياتي من لا شـيء " واكثر من ذلك فانها محاولة لاسترجاع العالم الطبيعـي . وعند قراءة آراء انكساجوراس في موضوع المادة فاننا نتذكـر باستمرار انكسندريس او انكسيمانيس وفي نفس الوقت يبدو ان انكساجوراس لم يتأثـر فحسب ببارمنيدس نفسـه ولكن بخليفته زينون ايضا حـتى اذا كانت هناك اشياء كثيرة فانها تكـون في نفس الوقت صغيرة عند نقطة التلاشي وكبيرة بصورة لا متناهيـة .

وعندما يتناول المرء في فكره ايضا الشرط الذى ذكـر لقوه بان كـل مبدأ طبيعي يجـب ان يفترض ان له وجود بالمعنى البارمنيدى ، فمـن الواضـح ان حل مسألة الوجود Genesis تستدعي عبقرية مميزة من جانب انكساجوراس، وانه لن يكون بالعمل اليسير ان نفسرها من خلال بقايـا شـذرارة. ومع ذلك فهناك صعوبة واحدة تسيطر على الموضوع حـتى العصـر الحديث ولكن هذه الصعـوبة تصورية وانا متأكـد من ذلك وقـد القـي الضوء عليها ..... A.L.Peck (C Q 1931,27 FF.) ولعلنـا نترك ذلك الان. انهـا صعوبة اثرت بشكل خاص في تفكير كورنفورد ويمكن ان تحدد في احسن صورها من خلال كلماته التالية

ان النظـرية تقوم على قضيتـين تبدوان متناقضتين بشكل كبيـر. واحدة منها هي مبدأ ...... Homoeomereity وهو مبدأ طبيعـي مثـل قطعة من الذهب تتكون من اجزاء تتشابه مع الكل وتشبه كل منهـا

الاخرى – وكل جزء منها ذهب وليس شيء آخر. والمبدأ الاخر وهو : " هناك نسبة (قسم) من كل شيء في كل شيء " يفهم هذا المبدأ على انه يعني ان قطعة الذهب (او اى مادة اخرى) على الرغم من انها تشتمل على لا شيء غير الذهب، فانها تشتمل على اجزاء (نسب) من كل مادة اخرى في العالم ، ولو لم يرتبك فكر انكساجوراس بدرجة كبيرة ما كان في استطاعته التوصل الى نظرية تتكون ببساطة من هذا التناقض)

وقد قال انكساجوراس موءكدا ان هناك جزء (نسبة) من كل شيء في كل شيء ". هذه هي كلماته التي اماما باليونانية:

– EV MAVTI MAVTOS MOIPA EVEOTIV

وهذه العبارة متكررة في اكثر من مرة (الشذرات (١٢،١) – وجاءت معانيها في اماكن اخرى. هذا اذن هو المبدأ الذى ينبغي على اى تفسير لنظريته ان يضعه في الاعتبار. من ناحية اخرى فليس هناك سبب وجيه لافتراض انه وضع " اى مبدأ تماثل الاجزاء " – Principle of Homoeomereity ، بمعنى ان المادة الطبيعية " تتكون وحدها من اجزاء تشبه الكل ويشبه كل جزء فيها الاخر. ليس هناك شذرة تقول ذلك ، لانه لا يتفق مع ما تقوله الشذرات فعلا ؛ وفوق ذلك ليس من الصعب ان نرى كيف نشأ الخطأ. لقد نشأ لان ارسطو يقول " لقد وضع عناصر....O'poropepy (اى مبدأ تماثل الاجزاء Homoeomers . " ويستمر مع ذلك في تفسير ما يقصده بالكلمة فيقول :

" لقد وضع انكساجوراس عناصر لتماثل الاجزاء مثل العظام واللحم والمخ ، واى شيء آخر له اجزاء متماثلة مع الكل ". وفي سطور قليلة جاءت بعد ذلك يقابل فيها ارسطو انكساجوراس مع امباذوقليس يقول " ويقول انكساجوراس

من ناحية اخرى انه مبدأ تماثل الاجزاء ...... Homoemers هو المبـــدأ البسيط والجوهري (العنصري) ، والتراب والنار والماء والهواء مركبـــات ، كلها في الحقيقة مجموعة من البذور للاشـياء الاخرى .

(ومن كتاب ارسطو عن السماء ... 302 a 28) نقـرأ :

(ويتعارض فكر انكساجوراس مع امباد وقليس في موضوع العناصر . وذلــك ان راى اقباد وقليس هو ان النار والتراب والمواد الاخرى من نفس النوع هـــي عناصر الاجسام ، وان كل شيء موءلفا منهما . اما وفقا لانكساجوراس فان مبدأ الاجزاء المتماثلة هي العناصر ، (اللحم والعظام والمواد الاخرى التي مـــن نفس النوع) ، بينما الهواء والنار خليط من تلك ومن كل البذور (الاصـول) الاخرى ، لان كل منهما يتكون من مجموع من الاجزاء المتماثلة في كميات غيـــر مرئية (غير محسوسة)) .

والان فان انكساجوراس لم يستخدم كلمة .. Homoromere (الاجزاء المتماثلة) بنفس الصورة ، وليس هناك سبب يجعلنا نعتقد ان ارسطـــــو يميـــل في هذه الفقـرات الى ان يحمله اى مذهب بانه مع ان الواحـــد يقسم ايا من عناصره فان الاجزاء ستكون دائما شبيهة بالكل . وقد نجـــد في النهاية ان هناك معنى يكون فيه ذلك صحيحا . ولكننا تحت اثر ظـــرف غير مضطرين الى ان ننظـر فيه من البداية على انه شرط يجب الايفاء بـــه . وكـل ما يفعله ارسطو هو انه اشار الى انواع المواد التي اعتبرها انكساجوراس عنصـرية ، وهو يستطيع ان يفعل ذلك ببساطة شديدة بقوله انها هي المـواد التي يسميها هو نفسه متماثلة الاجزاء ، ولكي يبعد اى ظل من ظــــلال الشك فهو يعطي امثلة على ذلك هي اللحم والعظـام والمخ ومـا الـــى ذلــك .

وفكــرة ارسطو هي ان المادة توجد في مستويات اربعة من التركيــب وفي اعلى مستوى متطــور منها توجــد المخلوقات الحية الكاملة والنباتــات والحيوانات والبشر. وهذه كلها تكون مؤلفة من ملامح واعضاء ـ مثل العيون والانوف والايادي والقلوب والاكباد والثمار ـ وتلك ما يسميها ارسطــو اجزاء غير متماثلة لانها لا يمكن ان تتحلل الى اشياء تحمل نفس الاســم: فالقلب لا ينقسم الى قلوب صغيرة وهكــذا. وهذه الاعضاء بدورها مؤلفــة من مواد متماثلة الاجزاء " التي يكون فيها الجزء متماثل اسما وطبيعة مــع الكــل ". وهي تتضمن عظام الحيوان والانسجة والخشب ولحاء الشجــر وانسجة نباتية اخرى ومعادن واحجار، وبدورها تكون مركبات للعناصــر الاربعة او الاجسام البسيطة والتــراب والماء والهواء والنار. ونصل بهــا الى ابسط الموجودات الجسمية حتى على الرغم من انها منقسمة الى صــورة ومــادة.

ويتبــع ذلك انه ما يسميه ارسطو بالاجزاء المتماثلة ـ لحم وعظــم وشعــر الخ . . ليست اجــزاء عنصرية ، وحــتى يظهــر غرابة مذهــب انكساجوراس فانه يقول انه يعتبر هذه الاجزاء عناصر. وهو يستخدم اللفــظ باعتباره لفظــا مناسبا من عنده (ولذلك يكون مدركا عند مستمعيه) ليشيــر بــه الى المواد التي يشير اليها بصفة منتظمة في فلسفته. ولا شيء اكثــر من ذلك يحتاج الى ان نفترضه "....(Peck, Loc, Cit. 28F.)

وحــتى يوافق كورنفورد Conford على مبدأ (أ) بان هنــاك نسبة (جزء) من كل شيء في كل شيء (ب) وان كل شيء ينقسم انقسامــا لا متناهيا الى اجزاء متماثلة ومتجانسة معه نفسه ، فقــد لجأ الى تفسيــر تانــــرى الــذى قال بــه وايضا بيرنــت وفي فقــرات معينــــــة مــن انكساجوراس نجــد ذكرا لما نسميه ـ تبعا لارسطو ـ بالاضداد : الحــار

والبارد والرطب والجاف والتكاثف والتخلخل وما شابه ذلك.

والاضداد كلمة محايدة لا تجيب على التساؤل عما اذا كانت صفات او مبادئ مادية لها صفات. وتانرى Tonnery كان بلا شك يمثل فارقا زمنيا عندما افترض ان "الحار" والبارد كانت صفات بالنسبة لانكساجوراس تعادل في المعنى ما نفهمه في ايامنا هذه "بالحرارة" و "البرودة". وكورنفورد Conford وما هذه الاضداد "اشياء متنوعة" (Loc. Cit.87) وعلى افتراض انه ما دامت تصورات المادة و النوع لم تكن مميزة تمييزا واضحا فانها كانت مشتركة في طبيعة الاثنين. والحل المقترح جاء في هذه الجملة "ان هناك نسبة (جزء) من كل شيء في كل شيء". والاشياء او الموجودات التي يشير اليها اللفظ Movtos (كل شيء) هي هذه الاضداد. وتعني الجملة عندئذ، انه ليس في الذهب كله توجد نسبة من كل شيء آخر - مثل اللحم والشعر والخشب وغيرها - ولكن تعني ان كل شيء ينبغي ان تكون له درجة حرارة معينة، ودرجة من الرطوبة او الجفاف ودرجة من المقاومة واللون.

وفي ذلك يمكن للمرء ان يتفق مع ريفن Roven على انه من غير الممكن ان اى شخص يكتب هذه الجملة البسيطة:

— EV MAVTI MAVTI MAVTOS MOIPA EVETIV

بمعنى "ان هناك جزء من كل شيء في كل شيء" ويعني بكلمة Mavtos، شيئا ما مختلفا تماما عن Mavti، وعلاوة على ذلك فان فكرة ان "كل شيء" الاولى في الجملة تعني كل مادة طبيعية وكل شيء "الثانية" تعني كل "ضد" فكرة قدمت فقط لتنقذ مبدأ تماثل الاجزاء بجعل كل مادة تنقسم انقساما لا متناهيا الى اجزاء من هذه المادة وحدها.

وكل اصل في ان يكون قد اتضح ان مثل هذا المبدأ عند انكساجوراس ليس اكثر من شبح قد اصبح الان موضوعا .

والذى لا شك فيه انه بالنسبة لانكساجوراس لم يكد هناك اختلاف في صورة وجودها بين الاضداد ومواد اخرى مثل اللحم والذهب. وعندما تنظر للوهلة الاولى الى الشذرة ٤ ، نجده يتحدث عن " خليط من كل الاشياء Xpinmata الرطب والجاف والحار والبارد والنور والظلام ما دام هناك تراب كثير فيه وعدد لا محدود من البذور ". ومن الواضح ان كل هذه المتشابهات هي بالنسبة له اشياء ، مكونات للخليط. في الشذرة رقم ٣ ، يقول من الصغير لا يوجد ما هو اصغر وان هناك دائما ما هو اكبر من الشيء الكبير. ولا نحس باى صعوبة حول معنى " الصغير " و " الكبير " هنا : وكل فرد يفترض بدون تساؤل انها تعني اشياء صغيرة واشياء كبيرة ، او اجزاء من المادة . لانه من الواضح انها في سياق الكلام لا تعني غير ذلك. لماذا اذن يجب علينا ان نفترض انه عندما يتحدث انكساجوراس عن " الحار " و " البارد" فانه يعني شيئا له طبيعة كونية مختلفة وليست المواد الحارة والباردة ولكنها الاشياء النوعية المتنوعة ؟ ويثير ارسطو نفس الجدل فعند مقابلة امباد وقليس بانكساجوراس يتحدث ارسطو في كتاب " الطبيعة " (187 a 20) بان كلاهما صنع عالما باستقلاله عن اى خلط ، وبينما بالنسبة لامباد وقليس فانه عالم يشتمل على العناصر الاربعة فقط ، فبالنسبة لانكساجوراس يتضمن هذا العالم " الاجزاء المتماثلة والاضداد ". وبعد ذلك بقليل (189 64) وهو يشرح عملية الفصل على انها ليست تامة فانه يقول " ليس هناك شيء ابيض تماما او اسود تماما او حلو تماما او لحما او عظما كله " كما لو كان طبيعيا تماما ، في حديثه عن انكساجوراس لوضع الابيض والاسود واللحم والعظام

في نفس المقولة.

وهذا الاتحاد الارسطي بيّن كتابة الجملة والشذرات الحقيقية يبـدو نهائيا (قاطعا) ، وسوف افترض ان بالنسبة لانكساجوراس كان الحـار والبارد والرطب والجـاف والنور والظلام وغيرها كانت كلها مواد (مبادئ) لها هذه الصفات ، مواد على قدم المساواة مع اللحم والعظام وتماما مثـل الكبير والصغير من الشيء في شذرة رقم ٣ .

وخـط تفكـير انكساجوراس العام كان : لا شيء يمكن ان يأتي مـن لا شيء ، وكل شيء يبدو انه يتولد عن كل شيء آخـر ، لذلك فان كل شيء لا بد انه يحتوى على كل شيء آخـر. وكيف (يتساءل (في الشذرة رقم ١٠) يأتـي الشعر من شيء ليس شعرا ، او كيف يأتي لحم من شيء ليس لحما ؟ .

ويضـع ارسطو نقاشه على هذا النحو في (الطبيعة 18 ta 32) :
" اذا كان كل شيء يأتي ليكون متولدا من اشياء موجودة او من لا وجـود ، مع استحالة الاخيرة فان انكساجوراس ومن يحذو حذوه قد افترضوا بديـلا آخـر ضروريا ، بمعنى ان الاشياء تاتي الى الوجود من اشياء توجد وموجـودة بالفعـل ، ولكن بسبب حجمهـا الدقيق فانها لا تكون قابلة للادراك بالنسبة لنـا . ولهذا السبب فانهم يقولون ان كل شيء ممتزجا في كل شيء ، لانهم رأوا كل شيء ياتي الى الوجود من كل شيء ، لكن الاشياء تبدو مختلفـة وتسمى اسماء مختلفة تبعا لذلك الشيء الذى يسود من حيث العدد في خليط عدد لا محدود من التركيبات. لا شيء ابيض تمام البيض او اسود تمامـا ولكن طبيعة كل شيء منها تظهـر على انها هي التي تحتوى معظم الاشياء .
(والكلمات الاخيرة تعتبر نقلا امينا من نهاية الشذرة رقم ١٢) .

وفكرة انكساجوراس هــذه تفسر بوضوح تام في نمونا وغذائنا وفــي النباتات. فقــد لا نأكــل شيئا غير الخبز والخضــروات وتتحول هذه الـــى لحــم وعظام ومكونات اخرى للجســم. اذن لما كان في مبادئ بارمنيديس لا يوجــد شيء جديد يمكن ان يأتــي الى الوجود ، فهذه المكونـــات لا بد ان لها وجود سابق في القمح او في اوراق الاشجار ، ولكن في كميــات (مقادير) صغيرة جدا لدرجة انها لا تميز. ويقول انكساجوراس في صـــورة مقبولة ان اللحم من الطعام يضاف الى لحمنا (Arist.GA, 723a 10) .

ويعترض كورنفورد Cornford بانه في الحقيقة فان كل شيء لا يستحيل الــى كل شيء آخــر ، ولو حدث لأمكن ان نغتــذى بالنحاس مثلا . كانت هــذه احــدى اسبابه لافتراض ان (جزءا (نسبة) من كل شيء من كل شــيء) . لا يعني ما يقوله بوضوح . ولتفسير التغيرات التي يمكن ملاحظتها علــى انها تحدث ، فمن الضروري فقط ان نفترض ان بعض الاشياء تكون في بعــض الاشيــاء ، وعلى الرغم من ذلك فان انكساجوراس قال " هناك جزء (نسبة) من كل شيء في كل شــيء) ، ولو اخذ ذلك معناه الطبيعي ، فينبغــي البحــث عن تفسير ما .

وعن جملة منسوبة الى انكساجوراس يمكن ان يرى ان التغير قـــد يكون تأملا وليس مباشرا . وجملة سيمبليكيوس عن النظرية (في تعليقة على فقرة الطبيعة المقتبسة من ارسطو 460.8) هي على النحو التالــي :

" يوضــح ارسطو ان انكساجوراس لم يكن عليه فقط ان يسمي الخليــط كله لا متناهيا في الحجم ولكن كان عليه كذلك ان يتحدث عن كل جزء متماثل باعتباره حاصلا على كل شيء منه تماما مثل الكل . وهي ليست لا متناهيـــة فحــسب بل ازمنة لا متناهية. (وتؤكــد ذلك الشذرة رقم ٦) وفي هــذا

الراى ياتي انكساجوراس باعتقاده بان (أ) لا شيء ياتي الى الكون من العدم و (ب) كل شيء يتغذى بشبيهه. وقد رأى (أ) ان كل شيء ياتي الى الكون من كل شيء وان لم يكن ذلك بصورة مباشرة، (مثلما ياتي الهواء من النار والماء من الهواء والتراب من الماء والحجر من التراب ثم النار من الحجر) (ب) وان بتناول نفس الطعام مثل الخبز تاتي نوعية من الاشياء مختلفة مثل اللحم والعظام والانسجة والشعر والاظافر. وقرون في حالات معينة، ويغتذى الشبيه بالشبيه. حيث يفترض ان هذه الاشياء موجودة في الغذاء. وبنفس الصورة يمكن افتراض ان الماء هي غذاء الاشجار، والماء يحتوى على الطعام وعلى اوراق الاشجار وعلى الثمار. ومن هنا فقد قال بان كل شيء يمتزج في كل شيء والاتيان الى الوجود (وكون الاشياء) يحدث بالانفصال.".

وفي مكان آخر 162.31 وبعد تكرار المقدمة بان لا شيء يمكن ان ياتي من لا شيء فانه يستمر في القول: "لذلك ففي كتلة الاجزاء المتماثلة يوجد لحم وعظام ودم وذهب ورصاص وحلوى وابيض، لكن في مقادير صغيرة جدا حتى انها لا تدرك بواسطتنا، فكل شيء كائن في كل شيء. ولكن كيف يمكن لكل شيء ان يرى انه يتولد من كل شيء (حتى لو كان ذلك من خلال وسيط آخر). اذا كان كل شيء غير موجود في كل شيء ؟".

ان القول بان التراب يتولد من النار يبدو غير معقول تماما مثل القول بان اللحم يتولد من الذهب. ولكن من الممكن جدا ان نصدق ان النار تتحول الى بخار، وان البخار يتكاثف ويتحول الى ماء، والماء (كما قال انكسيمانيس) يتحول الى تراب واحجار. وبالمثل فان انكساجوراس كان يمكنه ان يفكر ان الذهب لا يمكن ان يتحول مباشرة الى لحم ولكنه يمكن ان يكون موضوعا لمجموعة من التحويلات، في النهاية الاخرى منها يوجد نبات صالح للاكل يحتوى على اجزاء او (نسب) كافية من اللحم وغيره لتغذية الجسم.

ما هي وجهة نظر انكساجوراس اذن بالتفصيل ؟ لنتناول الان حالة الاشياء كما هي الان، ثم بعد ذلك العملية التي يصلون بها الى عالم الوجود (الكون). في الشذرة رقم ٤، التي يبلغنا بها سيمبليكيوس بعد بداية الكتاب الاول "في الطبيعة" يكتب: ـ

" الكون على هذه الصورة ، ويجب علينا ان نفترض ان هناك اشياء كثيرة من كل الانواع في كل الاشياء التي تختلط (تمتزج) ، وبذور كل الاشياء (اصولها) بكل نوع من الاشكال والالوان والاذواق ".

وفي الشذرة رقم ٦ :

" ولما كان كل من الشيء الكبير والشيء الصغير لهما اجزاء (نسب) متساوية في العدد ، فبهذه الطريقة ايضا ينبغي ان يكون كل شيء في كل شيء. فالوجود المستقل غير ممكن ولكن كل شيء له نسبة (جزء) في كل شيء. وعندما يكون من غير الممكن ان يكون هناك اصغر شيء ، فلا شيء يمكن ان يصبح مستقلا او ان يكون بذاته ، ولكن تماما كما كان الامر في البداية فان كل الاشياء مجتمعة. وكل شيء يحتوى على اشياء كثيرة ، والشيء الاكبر والاصغر يحتويان على عدد متساوى من الاشياء التي تكون مستقلة.

والعبارة اليونانية "TOUDAX 18T8V MY "EETIR EIVAI التي تعني " من غير الممكن ان يوجد اى شيء يمكن ان يطلق عليه اصغر الاشياء" تشير الى ان جزء من المادة نظريا ان لم يكن عمليا ينقسم انقساما لا متناهيا الى اجزاء اصغر وهذا المبدأ الخاص بالتقسيم اللامتناهي تحدده تماما الشذرة ٣ :

" من الشيء الصغير لا يكون هناك اصغر الاشياء ، لكن دائما يوجد شيء اصغر ، وبالمثل يوجد دائما ما هو اكبر من الشيء الكبير ، لكنه يتساوى عددا مع الشيء الصغير ، بينما بالنسبة لنفسه يكون كل شيء كبيرا وصغيرا ".

والجملة الاخيرة تعني ان كل شيء في ذاته وبذاته (اى في مقارنته

بنفسه وليس باى شيء آخر) يمكن اعتباره كبيرا (لانه موءلف من عدد لا متناه من الاجزاء او القطع) وكذلك يمكن اعتباره صغيرا (لان اجزائه تكون هي ذاتها صغيرة بطريقة لا متناهية) . وهنا يبدو ان انكساجوراس يقف في تحدى مع زينون ، الذى اعتقد ان باستطاعته ان ينحدر بتصور الكثرة الى تخريف بقوله ان اذا كانت الاشياء كثيرة لكان من الواجب ان تكون في الوقت نفسه كبيرة بدرجة لا متناهية وصغيرة جدا باعتبار انها ليست حاصة على حجم على الاطلاق . ورد انكساجوراس يبين فهما لمعنى اللامتناهي الذى لم يصل اليه يوناني من قبل : فالاشياء في الواقع لا متناهية في مقدارها وفي الوقت نفسه صغيرة بدرجة لا متناهية AREIPA KAI MANQAS KAI VMIKP-OTATA لكنها يمكن ان تستمر الى ان تصير اصغر بالنسبة للامتناهي بدون ان تصبح مجرد نقاط بغير حجم . وهناك جدال ضد الكثرة وقد كان هذا الجدال هو ان مكوناتها المنفصلة لا بد ان تكون لا متناهية من حيث العدد (لانه بين ان اثنين منها ينبغي ان يكون هناك دائما شيء ما آخر ، اذا كانا اثنين ثم انفصلا لذلك) وتكون متناهية "لانها لا ينبغي ان تكون اكثر او اقل مما هي عليه" ويرفض انكساجوراس ببساطة هذا الجدال (الشذرة رقم ٥) : (والان فان هذه الاشياء قد انفصلت ، ويجب التعرف على ان كل الاشياء ليست اقل ولا اكثر (لانه لا يمكن ان يكون هناك اكثر من الكل) ، بل كل الاشياء متساوية) وحتى العدد اللامتناهي لا هو اكثر ولا اقل مما هو عليه . ان الاصداء العدائية لزينون تكون غير قابلة للخطأ .

ولن يكون لدينا اى شك الان في براعة واصالة الفكر عند انكساجوراس وهو لم يفهم فحسب التصور الدقيق للامتناهي . لكن ايضا يدرك ما يدل عليه هذا اللامتناهي ويقبل النتائج كما كان يود القليل من اليونانيين ان يفعلوه

على سبيل المثال اذا كان جسما يحتوى على عدد لا متناه من الاجـــزاء، عنـدئذ فمهما قسم ، فان كل جزء صغير بعد ذلك سيظل حاويا لعـــدد لا متناه من الاجزاء، وكذلك كما قال سمبليكيوس فان الاشياء ليست فقـــط لا متناهية ولكنها لا متناهية الزمان ايضا . وهكـذا فان قضية عدم وجــود اصغـــر شيء وعدم وجود اكبر شيء ترتبط ارتباطا منطقيا بقضية وجود عـــدد متساوى من الاجزاء في الشيء الكبير والشيء الصغير. ومع ذلك يجب ان ناخذ في الاعتبار شيئا قد لا يبدو سهل الربط مع النقاط التي عرضناها ولكنـــه ما يجـب ان نقبله كأمـــر معقول عند انكساجوراس وفي الواقع فهو الشـــرط الاساسي لوجود الكون.

ان كـل شيء يحتوى على جزء من كل شيء آخـر ، وقطعة كبيرة مـــن شيء ما تحتوى على اجـزاء كثيرة بقدر ما تحتوى عليه قطعة صغيرة من هـذا الشيء على الرغم من اختلافهما من حيث الحجم ، لكن كل مادة لا تحتوى على كـل العدد اللامتناهي من المواد بنسب متساوية. لذلك فهو يقول في نهاية شـذرة ١٢ " ان العقل كله يتجانس، سواء العقل الاكبر او الاصغر. ولكـن باستثناء العقل ، فلا شيء يشبه اى شيء آخر لكن هذه الاشياء تكون وكانـت كل شيء مما تحتويه بهـــا .

هـذه الفقـرة يمكن ان تكون مصدر تعقيب ارسطو الصحيح بـــان " الاشياء تاتي الى الوجود من الاشياء التي توجد وتكون موجودة بالفعـــل ولكن بسبب حجمها الصغير فانها تكون غير مدركة بالنسبة لنا" (Phys 187a[36]) وعلينا ان نفترض ان ما نسميه جزءا من العظام يحتوى اجزاء من كل المـــواد المختلفة اللامتناهية، لكن اجزاء العظام تبقـى في الوجود والبقية في معظمها تكون موجودة فقـط في المقادير (الكميات) الغير قابلة للادراك. وانا اقـول

معظم البقية لاننا ايضا نسميها صعبة وبيضاء، وفي لغة انكساجوراس اعتقد ان ذلك يعني ان العظام تحتوى ايضا على كميات وجودها سابق ، كميات (مقادير) من الشيء الصعب والابيض والشديد .

وسيكون ذلك اكثر صعوبة في الفهم ويصعب كذلك قبوله لو افترضنا ان هناك حتى امكانية نظرية لاجزاء اى مادة توجد وجودا مستقلا عن بقية الاجزاء. لكن الانقسام اللامتناهي للمادة يجعل ذلك مستحيلا . وكما يقول هو نفسه في الشذرة ٦ :

" عندما يكون من المستحيل ان يكون هناك اصغر شيء، فلا شيء يمكن ان يصبح مستقلا او موجودا بذاته ، ولكن كما كان الحال في البداية فان كل الاشياء مجتمعة " ومرة ثانية في الشذرة ٨ حيث يقدم الاضداد كأمثلة :

" ان الاشياء في نظام العالم الواحد غير مستقلة عن بعضها وغير متقطعة بفأس، فلا الحار من البارد ولا البارد من الحار ".

وتوجد هنا صعوبة اخرى ولكنها ليست فكرة مستحيلة ان يسألنا انكساجوراس ان نستوعب : ان العالم المتشعب يدخل ضمن عملية انفصال ان تقسيم من خليط اصلي لكل الاشياء ، وعندئذ فعلى الرغم من الانفصال الذى قد حدث ، الا ان كل شيء ما زال يحتوى بعضا من كل شيء آخر : كما كان الحال في البداية ، لذلك فكل الاشياء الان مجتمعة.

وهنا قد تتوقف فكرة انكساجوراس في تكوين المادة. حيث تناولها مفسرى ارسطو بسؤال انفسهم هذا السؤال : ما هي العناصر او المبادىء الاولى Apxai او 8Toixeia عند انكساجوراس؟ انها هي ما ذكرها

ارسطو ای الا جزاء المتماثلة مثل اللحم والعظام والشعر والا خشاب والذهب والحديد الخ . . ولكن ليس هناك اى دليل في كتابات انكساجوراس الباقية ان اى كلمة للعناصر او المبادئ ، ومن الممكن بتقديمها ان نستبين فكرة ونضع اسئلة لم يسألها هو. وباى معنى يمكن للانسان ان يتحدث عن العناصر في عبارة كل الا شياء مجتمعة OMOV MAVTA ، تلك التي توجد الان كما كانت توجد في البداية ؟ لقد وقع ارسطو في لبس على الاقل بتفكيره على هذا النحو. والشيء الوحيد الذى يشوبه التاكيد من بحثنا (فحصنا) هو انه بالنسبة لانكساجوراس لا يوجد مثل هذا الشيء كجسم بسيط ، وبالنسبة لارسطو فانها بديهية ان يكون العنصر بسيطا كما يجب .

وعبارتي .... AMVA 8WMATA (الاجسام البسيطة) و OTOIXEIA (العناصر) عبارتان مترادفتان. ويخونه ذلك عندما يصف عناصر انكساجوراس بانها بسيطة في موضع واحد ، وهي زلة بسيطة عندما كان يقابله بامبادوقليس. وفي راى امبادوقليس، يقول (GC,314a 26........) ان النار والماء والهواء والتراب عنصريه وانها ابسط من اللحم والعظام وغير ذلك من الاجزاء المتماثلة الشبيهة بذلك. غير ان انكساجوراس واتباعه يسمون الاخير بسيطا وعنصرا (AMYAKAI 8 TOIXE10......) وان التراب والنار والماء والهواء تتكون منها ". ومع ذلك عندما يكرر ارسطو في كتابه " عن السماء " 302 b14 المقابلة بين انكساجوراس وامبادوقليس في كلمات مختلفة اختلافا طفيفا ، فانه يحذف صفة " بسيطة " SIMPLE ويسميها عناصر فقط. وبعد ذلك بقليل 302 b 14 يتهم انكساجوراس بعدم الاتساق فيما يسميه بالعناصر متماثلة الاجزاء ، بينما ليس كل الاجزاء المتماثلة بسيطة. وفي مكان

آخر ايضا يبين معرفته بان الاضرار المتماثلة ليست بسيطة عند انكساجوراس، على سبيل المثال في كتاب الطبيعة .... Phys. 187 b4 حيث ينقل نهاية الشذرة رقم ١٢ . كذلك فحيث يقتبس سيمبليكيوس وينقل عن ثيوفراستوس فانه يكتب : ـ

"بين هؤلاء الذين وضعوا مبادئ لا متناهية من حيث العدد بعضهم يصف هذه المبادئ بانها بسيطة ومتجانسة، والبعض الاخر يصفها بانها مركبة وغير متجانسة بل متناقضة، وبالنسبة لانكساجوراس ... اعلن ان كل الاجزاء المتماثلة مثل الماء او النار او الذهب لا تتولد ولا تفنى، وانه هو الاتحاد والانقسام اللذان يعطيان هذه الاجزاء مظهر التولد والفناء، لان كل شيء يكون في كل شيء، ولكن كل شيء يحدد بذلك الشيء الذى يسود فيه.

والاقتراح الاخير لذلك هو ان انكساجوراس لم يضع تساؤلا عن طبيعة المادة في صورتها الارسطية : "ما هي عناصر الاجسام الطبيعية؟" لكنه سأل "في اى افتراضات طبيعية ـ المادة يمكن للمرء ان يشرح التغيير الواضح لمادة واحدة الى مادة اخرى (كما شرح ذلك في ظاهرة التغذية) بدون افتراض ابتكار مادة جديدة ممنوعة بفعل قانون بارمنيدس؟ وقد اجاب بان لا احد تعرف على صور المادة الطبيعية كان سابقا على على اى فرد آخر، لانه في جزء من اى منها وباى حجم. وجدت بالفعل اجزاء من كل الاشياء الاخرى، على الرغم من انها من حيث المقادير تكون تحت مستوى ادراكنا. هذه الاجابة ممكنة بفعل مفهوم الشيء اللامتناهي وهو مفهوم جاء في باله بقراءة زينون، على الرغم من ان زينون قد ذكره فقط ليبين انه غير معقول.

المبدأ الأول :

كيف اذن نشأ الكون ومن اي شيء ؟ يفتتح انكساجوراس حديثه بوصف للحالة الاولى للمادة ، والاقتباسات من هذا الجزء المبكر من عمله نرى بطريقة افضل في الطريقة التي تناولها بها سيمبليقوس

(ان راى انكساجوراس بان الاجزاء المتماثلة اللامتناهية عددا تصبح مستقلة عن خليط مزيد — هو كل الاشياء الموجودة في كل شيء — لكن كل منها يتميز بذلك الذى يسبقه في الوجود — هذا الراى يجعله انكساجوراس واضحا بما يقوله في بداية كتابه الاول عن الطبيعيات (الشذرة ١) : " كانت الاشياء جميعا مجتمعة ولا متناهية في العدد والصغر ، لان الشيء الصغير حقا كان لا محدود . وعندما كانت الاشياء جميعها مجتمعة ، فلا شيء منها كان مميزا بسبب صغرها ، لان الهواء والاثير يدخل في كل شيء ، وكلاهما لا متناهي ، لانهما الاعظم في مجموع الاشياء كلها في كل من العدد والحجم " وهو يقول بعد ذلك بقليل (شذرة ٢) : " الهواء والاثير يصيران مستقلين عن الكتلة المحيطة ، والاحاطة لا متناهية في العدد " . وبعد ذلك (شذرة ٤) يقول فيها " علينا ان نفترض ان هناك اشياء كثيرة من كل نوع في كل الاشياء المختلطة واصول (بذور) كل الاشياء مع كل نوع يتعلق بالشكل واللون والمذاق" وهو يقول " وقبل ان تنفصل طالما كانت كل الاشياء مجتمعة فلن يميز حتى اي لون . ومزيج كل الاشياء هو الذى منع ذلك — الرطب والجاف

الحار والبارد ،النور والظلام، ما دام كان هناك تراب كثير فيه وان العدد اللامتناهي للاصول (للبذور) يشبه كل الاخر بطريقة او باخرى، لانه لا شيء من الاشياء الاخرى حتى يشبه كل الاخر ".

وعبارة " الهواء والاثير يتضمن كل الاشياء " لا تعني أن الهواء والاثير كانا مستقلان بالفعل من الخيط الاصلي لكل الاشياء مجتمعة، على الرغم من انهما كانا ــ كما جاء في شذرة ٢ ــ اول ما يصير مميزا منذ بدأت عملية الانفصال. وكما قد رأينا، فان احد الاشياء المعروفة جدا عن انكساجوراس في راى ارسطو كانت معارضته لامباد وقليس في موضوع العناصر. لقد قال امباد وقليس ان التراب والماء والهواء والنار كانت المبادىء وان كل الاجسام الاخرى مثل اللحم والعظام هي نتاج ذلك الخليط، بينما في فكر انكساجوراس كانت هذه المبادىء نفسها خليطا من اجزاء متماثلة في مقادير (كميات) غير مرئية (غير ملموسة) (عن السماء 302 bI).
والان فان الهواء والاثير او النار كانتا في البداية مبدأى المادة، الهواء يشتمل على ما يتكاثف البارد والرطب والظلام. والاثير يشتمل على ما يتخلخل الحار والجاف والنور. وفي البداية فان كل هذه الاضداد واضداد اخرى كانت مجتمعة، وافضل طريقة يفكر فيها انكساجوراس هي وصف هذه الحالة التي لا يكوّن فيها شيء من الاشياء مميزا. وعندما تبدأ الدورة الطبيعية (الكونية)، فان الهواء والاثير هما اول ما ينفصل (شذرة ٢). وهذا يوصف ايضا في حدود نوعياتهما المتناقضة في شذره ١٥ : " التكاثف والرطب والبارد والظلام مجتمعة هنا حيث هي موجودة الان، والتخلخل والحار والجاف تتراجع الى منطقة الاثير".

الاحساس

ان تصورات انكساجوراس في آلية الاحساس كما لخصها ثيوفراستوس تبدو اكثر فظاظة. وبصفة عامة فقد اعترض على امباد وقليس في قوله بان الاحساس راجع الى الفعل (الحدث) بين المتغايرات، فاذا كانت حاسة اللمس عندنا تخبرنا بان شيئا ما دافيء او بارد، هذا لان اليد التي لمست هذا الشيء تكون اكثر برودة او اكثر دفئا. وبصفة عامة فاننا نرى افضل في خلال النهار ذلك لان معظم عيون الناس سوداء، والاشياء تكون واضحة. ومثل آخرين كثيرين فقد اعتقد انه تفسير كامن للنظر ان نقول انه كان راجعا الى انعكاس الشيء في العين. لقد اظن ان قوى الاحساس قد اعتمدت على حجم العضو الحاس: فالحيوانات بعيونها الواسعة النقية ترى اشياء كبيرة وبعيدة وهكذا.. وليست هناك محاولة لربط عمل الحواس بقضيته انها جميعا متأصلة في الذهن، فيما عدا في حالة السماع حيث يقال انه يعتمد على توجد الصوت الى الذهن؟ — "لان العظام المحيطة مجوفة حيث يسقط بداخلها الصوت" (قد تكون العظام التي بداخل الذهن).

ولقد اظن ان الاحساس كله كان مصحوبا بالالم. وهو استنبط ذلك من الافتراض بانه تأثير العضو الحاس بشيء مغاير له، ولكن التصور لم يواجه بصورة غير طبيعية الانتقاد المعقول في العصور القديمة. وكدليل تجريبي يستدل على ان عدم الراحة هي التي تنجم عن اثارة مفرطة او طويلة للحواس. ومن المحتمل ان النقاش كان حول ما اذا كان الاحساس بدرجة معينة معترف به بالنسبة لالم في مناسبة، كذلك فالاحساس المعتدل يجب

ايضا ان يكون في صورة معتدلة حتى لو لم نكن دائما مدركين له. وقد اعترض ثيوفراستوس على ان تكون هناك ادراكات معينة مصحوبة بسعادة (عبقة) فعالة.

نظرية المعرفة

لقد اكد عدم كفاية الحواس كما تبين هذه الفقرة التالية من سكستوس:

(يقول انكساجوراس بنظرته العلمية في استخفاف بالحواس، "بسبب ضعفها لا نقوى على تمييز الحقيقة" وكدليل على عدم الثقة بها يقدم التغير التدريجي للون. فلو اخذنا لونين الاسود والابيض وسكبنا الاول على الاخر نقطة بنقطة، فان بصرنا لن يقوى على تمييز التغيرات التدريجية على الرغم من انها توجد في الواقع) لذلك فقد كان شيشرون بلا شك صائبا عندما وضع انكساجوراس بين القدماء الذين انكروا امكانية التوصل الى معرفة معينة عن طريق القدرات الانسانية وحدها مثل بارمنيدس وامباد وقليس والكمايون واكسينفون. وبعض هؤلاء الذين يقابلون عدم اليقين الانساني بعلم كل شيء بالعلم الالهي، يمكن ان يعلنوا انهم تلقوا الحقيقة من السماء، وليس ذلك في الاتصال بالتقليد العقلاني الايوني الذى يمثل انكساجوراس ابرز ممثل له. وعلى الرغم من انه لم يستخدم هذه اللغة (لم يشر الى العقل على انه الاله). فانه اعتقد ان العقل عرف كل شيء وان مشاركتنا فيه مكنتنا من الذهاب الى ما وراء الحواس والاستدلال على الواقعية التي تتبعها. والعقل وحده هو الذى يتسلل الى ما وراء نطاق اعضاء الحواس ليصبح عارفا بالتكوين الاقصى للاشياء.

" فالحواس تدرك فقط الشيء السائد فقط " ويؤكد ذلك اعلانه في (الشذرة 21a) من ان (الظواهر هي بصر للشيء الذى لا يرى). وبعد ان اقتبس ارسطوسطور من بارمينديس تبين ان ادراكنا وفهمنا يعتمدان على حالة الجسم، فانه يضيف : " هناك ايضا قول لانكساجوراس مرتبط بهذا ، وهو ان الاشياء تكون بالنسبة للحواس كما تفترض هي ان تكون هذه الاشياء ".

والاقوال مرتبطة ارتباطا خفيفا باى من الفلاسفة العظام، وهذا القول يعكس صدى احد السوفسطائيين المعاصرين له ، غير ان هناك تاثير متبادل بين السوفسطائين والفلاسفة الطبيعيين ، وعلى مستوى الانسان المتوسط فان هذا يشبه ما كان على انكساجوراس ان يؤمن به .

من خلال هذه السمة العقلانية والعلمانية كان انكساجوراس ايونيا ، عرف الايونيين اسلافه خاصة انكسمندريس وانكسيمانيس واستغل افكارهم بحيث استفاد منها . لكنه ايونى بعد بارمنيديس وزينون ونظرياته كان يجب تطابقها مع نتائجهم. وانجازه هو عادة ما يوجز في قسمين : فكرة العقل كقوة محركة مسيطرة في العالم ، ونظرية تركيب المادة. الفكرة الاولى اكتسبت شهرة خاصة في ضوء الفلسفة المتأخرة عليه ، خاصة دورها في المذاهب الغائية عند افلاطون وارسطو. وقد اقر الفيلسوفان بأصالة فكرته لكنهما كانا يشكوان من ان انكساجوراس فشل في ان يستخدمها الاستخدام الامثل . ان دور العقل في الواقع كان له خلفية معروفة في المادة الالهية التي كانت في المذاهب الايونية المبكرة تحكم وتسير (Kpatei) الكل. والاختلاف الكبير كان ــ تبعا لتحدى بارمينديس في موضوع الحركة ــ ان العلة

الاولى لها قد انفصلت في النهاية عن العلة المادية في ثنائية مقطعة واضحة. ويستطيع المرء ان يميز هنا ـ كما يحدث غالبا في تاريخ التفكير ـ بين فكرة ما في عقل الانسان الذى كان اول من فكر فيها وتطورها على يد هؤلاء الذين تبعوه. فعنده مفهوم العقل كعلة قصوى للنظام والترتيب في العالم المادى، وانه هو نفسه مستقل بذاته عن المادة، ومستقل في حكم ذاتي به، وعنده بذرة (منشأ) النظرة الغائية للطبيعة كما اعترف بوضوح كل من افلاطون وارسطو.

وسقراط عند افلاطون "سعد واعتقد انه عثر على الاستاذ" وبالنسبة لارسطو فقد كان انكساجوراس "اول الرجال العباقرة" وقد اختلط المديح بالانتقاد غير ان البذرة التي زرعت نمت وتطورت وازدهرت على ايدى آخرين. ان اصالته وبراعته كشفا عن نفسيهما في نظريته في المادة التي كان ينقصها بساطة مذهب الذرة عند ديموقريطوس، غير ان هذه النظرية جديرة بان توصف بالاصالة. الذريون مدينون له بتصور الواقعية المحسوسة: "الظواهر هي بصر ما لا يرى" (شذرة ٢١) وهو قول قاله ديموقريطوس عن رضا واستحسان. ولقد ادى به ايضا الى انجازين هامين آخرين: فكرة اللامتناهي والتقدم في المفهوم المليطي "للاضداد". الحار والبارد "ليسا منفصلين او مشتقين من بعضهما بفأس" خطوة نحو رؤيتهما كنقاط من نطاق مستمر. ان مذهبه في المادة ينقلنا الى مرحلة ابعد في الطريق الى الذرية التي يختلف عنها مع ذلك في نقطتين اساسيتين: في مبدأ الانقسام (القسمة) اللامتناهية، وهي ما يتناقضه معها المذهب الذرى، ثم في افتراض ان كل جزء من المادة ـ مهما صغر ـ فانه يحمل كل الصفات الحسية ـ بما في ذلك الصفات الثانوية مثل اللون والطعم والرائحة التي كانت بالنسبة لديموقريطوس خاضعة تماما ـ على الرغم من انها الى حد ما صغيرة جدا

عنى ان تدرك . وفي مجال واحد وهو النمط الآلي للتفسير ورفض اى تعامل مع المعتقدات الدينية المعاصرة نجد ان ذلك لم يمثل في مجموعة ميزة لـه . والفرض الفيثاغورى بان الاجسام السماوية تتحرك تبعا لقوانين رياضية كـان مثمرا اكثر لعلم الفلك ومفيدا اكثر من فكرة انكساجوراس بان هذه الاجسام تجـر وتدور بفعل الاثير . ولكن الحركات العقلية المنتظمة للاجسام السماوية كانت بالنسبة للفيثاغوريين مرتبطة بطبيعتها باعتبارها طبيعة عاقلة وكائنـات آلهية وحول عدم الالتفات الى ما هو خارق للطبيعة فان انكساجوراس ايضا ترك اثمر حافز نحو اكتشاف قوانين حركتها .

الفصل الخامس

لوقيبوس وديموقريطس

لوقيبوس موءسس المدرسة ، قيل انه من ايليا وقيل من ابديرا - وقيل من ميلوس، ولد سنة ٤٣٠ ق.م ، والاقوال متضاربه عن حياته ، بل ان ابيقور يذهب الى انكار وجود ، غير ان ارسطو ويتابعه ثيوفراسطس يعده موءسس المذهب ولكن المشكلة حول آرائه الخاصة اشد غموضا ، فموءرخو الفلسفة يذكرون آراء المدرسة جمله دون التمييز بين آراء لوقيبوس وبين ما لتلميذه ديمقريطس .

ويبدو ان لوقيبوس قد اقام في ايليا وان لذلك صلة بالثورة التي قامت في مليتوس عام ٤٥٠ - ٤٤٩ ق.م ، ويعده ثيوفراسطس احد اعضاء المدرسة الايلية تلميذا لزينون "وقد كتب عنه يقول : "لوقيبوس من ايليا او ملطية (لانه ينسب فيما كتب عنه الى كليهما) كان قد اتصل بفلسفة بارمنيدس، غير انه لم ينهج نفس النهج في تفسيره للاشياء كما فعل بارمنيدس واكسانوفان ، بل لقد ذهب الى العكس فيما يبدو ، لقد جعلا الكل واحدا لا متحركا غير مخلوق متناهيا ولم يسمحا لاحد ان يبحث فيما ليس بموجود ، اما هو فقد قال بعناصر لا عدد لها دائمة الحركه سماها ذرات "وجعل اشكالها لا متناهيه في العدد ، لانه ليس هناك سبب يجعلها من هذا الشكل او من ذاك ، ولانه رأى ان هناك صيرورة وتغيرا في الاشياء دائمين "بل ذهب الى ابعد من ذلك فقال ان الوجود ليس واقعا اكثر من اللاوجود ، وكلاهما علتان للاشياء التي تظهر الى الوجود ، ذلك انه قرر ان جوهر الذرات محكم وملاء سماه الوجود بينما هي تتحرك في خلاء سماه اللاوجود ، واكد انه حقيقه واقعه كالوجود سواء بسواء .

هذا نص يشير الى ان لوقيبوس لم ينكر اللاوجود والخلاء والحركة مخالفا في ذلك بارمنيدس، وهذه الاراء متضمنه في فلسفة ديمقريطس بحيث

يتعذر ان نعرف ما للاستاذ وما للتلميذ ، فبرنت يذكر ان شخصية التلميذ قد اخفت الاستاذ فيما نعرفه منسوبا الى المدرسة الذرية ثم يعرض للمذهب منسوبا الى لوقيبوس بوصفه المؤسس، ويذهب كل من زيلر وجومبرز الى نفس الرأى وان كان ينسبها لد يمقريطس بوصفه ممثلا للمدرسة ، ولا شك انه اذا كان التمييز بين آراء كل منهما متعذرا في زمن قريب من زمنهما حيث يذكر ارسطو آراءهما معا ، فان كل محاولة للتعرف على رأى كل منهما منفصلا تبدو غير ممكنة ، ذلك انه عقب وفاة د يموقريطس جمع التلاميذ كتابات الاستاذين معا في مجموعه واحدة كانت تؤلف موسوعه كبرى في اسلوب تعليمي تناولت مختلف العلوم والفنون كالطبيعه والنبات والحيوان والطب والرياضيات والفلك والموسيقى والجغرافيا والاخلاق ، ولم يبق منها سوى شذرات متفرقه ٠

اما د يمقوقريطس فقد ولد في ابديرا من اعمال تراقيه ، وكانت مدينة غنية مزدهرة اذ بناها فريق من الايونيين بالقرب من مناجم ذهب : وكان ميلاده سنة ٤٦٠ ق٠م٠ وكان كثير الاسفار اذ ذكر عن نفسه "ان احدا من اهل زمانه لم يقم بمثل ما قام به من رحلات ، ولم ير مثل ما رأى من بلدان : ولم يستمع اليه من اقوال العلماء ولم يتفوق عليه في علم الهندسه حتى ولا المهندسون المصريون فقد زار مصر وبابل وبلاد الفرس فاستوعب كل المعارف والعلوم المعروفه في زمنه: وهو في هذا يشابه ارسطو ، اذ كرس حياته للبحث والدراسة وكان يرى ان اكتشاف علة الظاهره كسب اكبر من ان ينال تاج ملك الفرس

وملك الفرس قد احتل مدينته سنة ٤٨٠ ق٠م كما يذكر هيردوت وقد احتفظت المدينه بعلاقات مع الشرق واتصلت بالثقافتين البابلية والفارسية ، ويقال ان اصول الفلسفة الذرية مستمده من الهند وانتقلت الى الغرب عن طريق الفرس،

وان الفلسفة الاسلامية قد تأثرت فيما بعد بهذا المذهب الذرى الذى جاء الى اليونان من الهند ان غير الافكار الواردة في المذهب ليست غريبة عن الاطار العام للفلسفة اليونانية كما ستضح فيما بعد ٠

وقد ظل ديمقريطس يعلم ويؤلف في موطنه عن رحلاته الطويلة وكان يؤثر الابتعاد في المياه العامه وقد عاش ساخرا من تعلق الناس بشهوات الدنيا وقد سمى من اجل ذلك "الضاحك" حتى مات ٣٧٠ ق٠م٠

وقد خلف ديمقريطس موسوعه كبرى تدل على مقدره فائقة في تبسيط الاراء وقد رتبها مصنفو مكتبة مدرسة الاسكندرية في رباعيات اى في رسائل من أربعه كتب حسب الموضوع الذى تبحثه ، واهم كتبه "نظام العالم الصغير"

ويصف جومبرز المدرسة الذرية بقوله : انها الثمرة الناضجة لشجرة المدرسة الايونية القديمه في تفسير المادة "فالاصول الايونية في المدرسة الذرية واضحه ذلك ان المذهب الذرى يفسر الوجود على اسس طبيعية لا ميتافيزيقية كنهج الايليين ، فضلا عن التفسير الالى للحركة كتفسير الايونيين ٠

والمدرسة الذرية ذات نزعه فيثاغوريه ، ذلك ان الذرات عندهم اعداد او مركبة من اعداد ، وهي وان كانت اعدادا او اشكالا ، فانها تختلف عن لاعداد في انها ماديه طبيعية وليست رياضية ، يقول ارسطو في كتابه السماء (٣ ، ٤ ، ٣ ، ٣ ١٣ أ) ، جعل لوقيبوس وديمقريطس وكذلك الفيثاغوريون من جميع الاشياء اعداد وان الاشياء تنشأ من الاعداد ، والمدرسة الذرية بعد ذلك تحيل الاختلافات الكيفية بين الموجودات الى اختلافات كميه في الشكل او الوضع او الترتيب ، فالذرات وان كانت ماديه الا ان فيها من خصائص الاشكال الرياضية

اكثر من خصائص الموارد الطبيعيه ، وهي فضلا عن ذلك يمكن تصور قيمتها رياضيا الى ما لا نهاية ، وان تعذر ذلك طبيعيا .

اما الايليون فقد اثاروا الاشكالات وحددوا مجال البحث بحججهم القويه في انكار الحركه والكثرة ، يقول جومبرز : ان الرجل الذي انكر على الطبيعة كل تغيراتها وكل حركاتها وعملياتها وبذلك حرم البحث الطبيعي من مكوناته الرئيسية اذا به يصبح مسببا لتقدم البحث الطبيعي ، ولقد تفاوت راى مؤرخي الفلسفة في الاثر الايلي في المدرسة الذرية ، بعضهم يرى ان القول بالذرة جاء نتيجه التأثر بالفلسفة الايلية خاصة ، فلوقيبوس ود يمقريطس قد اضفيا على الذرة خصائص الواحد البارمنيدى كالملاء واستحالة القسمه الطبيعيه في داخلها ، الى هذا الرأى يذهب ارسطو قديما وبرنت في العصر الحديث ويرى ثيوفرا سطس قد انحرف عن بارمنيدس حين اثبت فكرة اللاوجود او الخلاء كفكرة لازمة للتغير وكون الاشياء وفسادها وحركتها وكثرتها ، اما جومبرز فيرى اتفاق الايليين والذريين في المقدمه الكبرى ثم اختلافهم في النتائج ويصوغ وجهه نظر كل في قياس على النحو الاتي :

الذريون	الايليون
الذريون : بدون الخلاء لا حركة وتوجد حركة	الايليون : بدون الخلاء لا حركة ولا خلاء
∴ يوجد خلاء	∴ لا حركة

وليست المدرسة الذرية بعيدة ذلك بعيد ، الصلة عن فلسفة كل من انباد وقليس وانكساغوراس انها تبدو وسطا بين المذهب الواحدى لدى بارمنيدس وبين

مذهب الكثرة لدى انكساغوراس وانبادوقليس

هذه النزعه التلفيقية بين المذاهب السابقة يعرضها ويبرز عرضا مبسطا مبينا مكانه المدرسة الذرية في الفكر اليوناني القديم موضحا لزوم المذهب عن كل المذاهب السابقة ، فالمدرسة الذرية تطور كامل للعلم الايوني فيما يختص بالنظره العامه للكون ، هذا الى ان افكار التخلخل والتكاثف لدى الكسيمانس تستلزم حتما التفكير في درات تقترب فيكون التكاثف وتتباعد فيكون التخلخل ، اما مبدأ جذب الشبيه للشبيه لدى هيراقليطس فقد صاغه ديمقريطس في صيغة اخرى تسمح باجتماع الذرات ذات الشكل الواحد والحجم الواحد لتتكون مادة متجانسة ، وكانت نظرية انكساغوراس ، مع عمقها ينقصها بساطة النظريه الذرية لترد تلك الجسيمات اللامتناهيه كيفا الى ذرات متجانسة ولتصاغ قوانين الطبيعة صياغه رياضية متأثره بالنزعه الفيثاغورية من ناحيه وليكون المذهب الذرى البذرة الاولى للطبيعه الرياضية الحديثه لدى ديكارت وجاليليو الذى يقول : لسنا في حاجه الى اكثر من معرفه الاشكال والكميات والحركات ... لنفسر الذوق والشم والصوت

اما المدرسة الايلية فقد فرضت نفسها على الفكر اليوناني بعدها ، اذ مع اعتراف كل من ليوقيبوس وديمقريطس بالخلاء والحركه ، فقد سلما بالملاء في المادة ، او بمعنى آخر لقد سلمت المدرسة الذرية بالوحده لدى بارمنيدس ولكنها ليست "وحده احاديه" وانما وحده الذرات او "وحده الكثرة" في مقابل "تعدد الكثرة لدى انكساغوراس .

١ ــ الذرات :
========

الى جانب تلك النزعه التلفيقية في المذهب ، والنتائج المنطقية التي

استخلصها كل من ليوفيبوس ود يمقريطس من المذاهب السابقة ، فان الملاحظة والتجربة قد دلتاهما على القول بالذرات ، ان الملاحظة تدل على وجود جزئيات ماديه متناهيه في الدقه نشهدها في ذرات الغبار الذى يضطرب في اشعة الشمس لا سيما عندما ينفذ الشعاع الى مكان مظلم ، كذلك دلت التجربة على ذوبان الذرات الملونه في الماء ، وفي تلك الذرات التي ندركها بالشم حينما تتسرب الروائح العطريه في الهواء - مع تناقصها في القارورة ، وقد دلت التجربة ايضا على تسرب الزيت او الماء من الاجر او الخشب ، وان الضوء ينفذ من الاجسام الشفافة كما تخترق الحرارة جميع الاجسام تقريبا ، فبدا لهما ان في كل جسم مساما خاليه يستطيع جسم آخر ان ينفذ منها ، واستخلصا من ذلك كله وجود الذرات والخلاء فيما بينهما .

وكما الزمتهما التجربه القول بالذرات فقد ألزمها المنطق مثل ذلك ، فاذا كان الوجود ملاء ، وكانت الحركه ممتنعة بدون خلاء فضلا عن استحالة انكار الكثره فقد لزم اذن تقسيم الوجود الواحد المتجانس عند الايليين الى عدد غير متناه من الوحدات المتجانسة غير المنقسمه غير المحسوسة لتناهيها في الصغر .

والذرات كثيرة كثرة لا حصر لعددها ، وصغيره دقيقة بحيث لا يمكن ادراكها وهي متحركه حركة قديمه ازلية وحركتها ذاتيه ، وهي غير قابلة للقسمة في الواقع وان امكن رياضيا - او كما يتصور الوهم - قسمتها الى مالا نهاية ، ولكنها في ذاتها ملاء غير منقسم او اجزاء لا تتجزأ ، وهي متشابهه بالطبيعه تمام التشابه وان كانت مجرده من الكيفيات فليست هي حارة او بارده ، رطبه او يابسه ، سوداء او بيضاء غير ان الذرات تتمايز فيما بينها بثلاث صفات كلها لازمة عن الامتداد من حيث انها تشغل حيزا من المكان وهي : الشكل - المقدار - الوضع ،

وكل اختلاف بين الاجسام راجع الى اختلاف الذرات شكلا او ترتيبا او عددا ، اما من ناحية الشكل فربما لا تكاد ذرة تشبه اخرى ، اذ بينها الاملس والخشن والمستدير والمنحنى والمجوف والمحدب الى غير ذلك ، ومن امثله الشكل N ‘A كذلك يتفاوت عدد الذرات باختلاف الاجسام ، كما تختلف هذه باختلاف الذرات ثم يكون الاختلاف بين الموجودات كذلك باختلاف الذرات ترتيبا ووضعا فيما بينها ، الترتيب مثل NA ‘AN والوضع مثل I و H او Z و N وكما تختلف التراجيديا والكوميديا اختلافا بينا في معانى كل منها مع انهما يتألفان من نفس الحروف كذلك الموجودات تتباين مع تركيبها من ذرات متجانسة بحيث يمكن ان تعد مجرد صور واشكال والاصل الفيثاغورى هنا واضح ".

٢ — وزن الذرات
===========

هل للذرات وزن ؟ قال ابيقور ان الذرات ثقيلة فهي تسقط في الخلاصة اللانهائي ، غير ان هذه الفكرة اضافة من ابيقور اذ ان ديمقريطس لم ينسب الى الذرات من الصفات الا الحجم والشكل ، ويبدو ان ابيقور اضطر الى ذلك للدفاع عن المذهب الذرى بعد انتقاد ارسطو لديمقريطس استبعاده الثقل عن الذرات ، وفكرة الثقل ليست مستبعده تماما عن الذرات ولكنها ليست من الكيفيات الاولية كالشكل والحجم . ولكنها صفة لازمة مترتبة عن الحجم ، وقد ذهب ديمقريطس الى ان الذرات اثقل بالنسبة لسرعتهما ، وذلك ان الذرات الصغيرة تتطاير الى الخارج بينما الذرات الكبيرة تميل الى المركز ، وهكذا يتصل وزن الذره بحجمها وسرعتها ، فميلها الى اسفل بسبب كبر حجمها ، مما قد يفهم عنه ان ذلك لثقلها ، واندفاع الذرات الصغيره الى الخارج يجعلها تكتسب صفة الناريه من الفضاء الخارجي وهنا ينتقد ارسطو ديمقريطس ، اذ لو كان الامر كذلك لوجب ان يضيف الكيف المضاد وهو البارد الى ذرة من شكل آخر يقول ارسطو " فاذا كان الحار والبارد من الصفات التي تضاف الى مالا يتجزأ (الذرات) فمن التناقض الا يكون لها صفات الثقل والخفه والصلابة والليونه ، فاضاف ابيقور الثقل صراحه الى الذرات فالثقيلة تتجه الى اسفل والخفيفة الى اعلى ، وفسر بذلك علة الحركة في الخلاء .

ولتوضيح فكرة الثقل واضافتها الى الذرة واختلاف مؤرخي الفلسفة في موقف د يمقريطس منها عرض برنت لتاريخ هذه الفكرة في الفلسفة اليونانية (١١٢) فاليونانيون الاوائل قد تصوروا للثقل والخفه "شيئين" موجودين "داخل" الاجسام فالبرودة والحرارة ، ثم ذهبوا بعد ذلك الى ان الثقل والخفه من الصفات النسبية وليست مطلقه للاجسام ، وقد انكر افلاطون فكرة الفوق والتحت في العالم انها فوق بل انها على المحيط ، ومجرد ميل الاجسام هو ما يجعلنا تصفها انها تسقط الى تحت .

وليس الثقل شيئا في داخل الذرة او صفة اولية لها لدى د يمقريطس ويبدو ان فكره ميل الذرات الادق في حركتها السريعه الى المحيط او الى الفضاء الخارجي وميل الذرات الاكبر الى المركز قد اوحى بفكرة الاثقل والاخف ، بينما لا تشير اقوال د يمقريطس الى مجرد ميل في اتجاه معين وليس ذلك نتيجة لوزنها او ثقلها بل ان هذا الميل هو علة اضافه صفة الثقل او الوزن للذرات ذلك ان حركة الذرات تلقائية وليس نتيجه ثقل او جاذبيه .

واذا لم يكن للذرات وزن فان ثقل بعض الاجسام او خفه بعضها الاخر لا يرجع الى شيء في طبيعه لذرات وانما الى تفاوت وجود الخلاء بينها .

٣ ـ الخلاء
==========

اعلن لوقيبوس وجود كل من الملاء والخلاء ، وكان بارمنيدس قد انكر وجود الخلاء من حيث انه لا وجود ، اما الفيثاغوريون فقد افترضوا وجود خلاء بين الوحدات او الاشكال ، ولكنهم لم يميزوا بين الخلاء وبين الهواء الجوى الذي اعلن انباد وقليس انه مادة جسمية واستند الى فكرة الهواء المضغوط في مقربه "او" بالون "ومقاومته لضغط الخارجي ، اما لوقيبوس فقد اعلن ان الخلاء ليس عدما محضا لان ما ليس له وجود كجسم فانه يعبر عن حقيقه على نحو من

الانحاء والخلاء يعبر عن حقيقه كالجسم سواء بسواء

والخلاء ضرورى للتفسير الحركه والكثرة والملاحظة العاديه تدل على ذلك :

ان الوعاء المليء بالرماد يمكن ان يسع مثله ماء ، ولا يفسر ذلك الا بوجود الخلاء بين ذرات الرماد ، ولو كان الموجود الملاء يسمح بوجود شيء آخر معه لامكن لجسمين في نفس الحجم ان يوجدا في فراغ واحد يمكن ان يشغله ويملأه احدهما فقط ، ولن يصبح هناك نهايه لعدد الاجسام التي يمكن ان تحل في نفس المكان وبذلك يمكن لاصغرهما ان يحوى اكبرهما .

وثانيا ان سهما يخترق الهواء ويتوقف اذا اصطدم بصخره لا يمكن تفسيره الا بوجود الخلاء بين ذرات الهواء وتماسك ذرات الصخر .

المادة اذن ليست صلده على نحو ما يبدو للحواس ولكن بين ذراتها ثغرات وبذلك يمكن تفسير الحركه ، ولا يعنى دمقريطس بالحركه الا تلك التي تكون من الموجود الى الوجود ، لان الكون والفساد منعذران ، فالمادة لا تفنى ولا تستحدث ولكن التغير الكمى ممكن بقدر ما بين الذرات من ثغرات ولكن الذرات تبدو متحده في المكان لان دقه الثغرات تجعلها غير مرئية ، وتجمع الذرات المتباينه شكلا وحجما في اوضاع مختلفة هو الذى يفسر اختلاف خصائص الاجسام المركبة .

واذا كانت الذرات ملاء لانها امتداد غير منقسم ، فان الثغرات خلاء ، وليس الخلاء عدما ولكنه لا وجود يفترق عن الوجود بخلوه من الماده والمقاومة ،

فالملاء والخلاء علتان ماديتان لتفسير الحركة والكثرة ، اذ لولا الخـــــلاء لما تمايزت الجواهر ولما كانت الكثرة ولا متنعت الحركة ، ولكن التسليم بوجود الحركة والكثرة يقتضي حتما القول بالخلاء ، واعتباره مبدأ حقيقيا الى جانب الملاء

٤ ـ نشأة العالــــم

في البدء كان الخلاء العظيم وكان خارجه كتلة من الذرات ، ثم اندفعـت الذرات الى الخلاء ، هذا هو رأى لوقيبوس، اما ديمقريطس فلا يفصل بيـــــن الذرات والخلاء اذ كانت الذرات منتشرة في الخلاء تموج فيه وتضطرب ، بفعـــل الحركه الازلية ، وكانت حركتها في جميع الاتجاهات الممكنه حيث تتصادم دون توقـــفه ولكن الحركه الدائرية قد جعلت الذرات الاكبر حجما تتجمع في المركز بينما الادق تندفع الى الخارج ، ويرى جومبرز ان هذا يخالف قوانين الطبيعه في حالـــة القوة المركزيه الطارده حيث الاكبر حجما والاثقل هو الذى يندفع الى الابعـــد ويتساءل برنت عما اذا كان لوقيبوس جاهلا بهذه الحقيقة التي كان يعرفها كل مـــن انباد وقليس وانكساغوراس، ويرى ارسطو ان كل اولئك الذين جعلوا الارض فـــي المركز بوصفها الاثقل قد توصلوا الى ذلك من ملاحظتهم لحركة دوامة الريـــح او المياه ، ومن ثم يرى جومبرز ان نظرية لوقيبوس في ذلك ليست الا تعميما خاطئـا لهذه الملاحظة اما برنت فلا يرى في ذلك خطأ على الاطلاق لان الاجسام الاكبـــر اكثر قدره على مقاومة هذه الحركه المتصلة ، ومن ثم تميل الى المركز حيث الحركـــة اقل بينما تقهر الاجسام الاصغر على الاندفاع الى الخارج ، وهذا يفسر قول لوقيبوس انه كلما كان الجسم اقرب الى المركز كانت حركته ابطا ، فلا مبرر للاستناد الـــى قوانين الحركه المركزية الطاردة

ولما تجمعت الذرات الاكبر حجما في المركز بينما اندفعت الادق الـــى الخارج اقتربت ذات الذرات الطبيعة الواحده ـ اى المتشابهه حجما وشكـــلا

وبينما كانت الحركه في البدء في جميع الاتجاهات دون اتجاه محدد ، فانها الان قد تزاحمت ففقدت حريه التحرك ثم تشابكت الذرات المتشابهه بفعل قانون الشبيه يجذب الشبيه ، وتكاثفت الذرات في المركز فتكون جسم مبسوط هو الارض في حين ان الذرات الاصغر التي اندفعت الى الخارج قد كونت طبقة كروية رقيقة من الذرات المستديره اصبح كغشاء يغطي الدوامه باكملها فتكونت السماء .

وقد تكون نتيجه لذلك كله اكوان لا نهايه لها بعضها له شمس واقمار وبعضها لا شمس فيه ولا اقمار ، وبعضها لا يزال في دور التكوين وبعضها في دور الانحلال ، بعضها تدب فيه الحياه والاحياء وبعضها لا حياة فيها .

٥ ـ النفس

==========

ظهرت الحياة عفوا دون قصد او غاية او خلق ، ولكن بفعل التولد الذاتي اي بتولدها اتفاقا من الطين او من مواد اخرى في درجه حرارة مناسبة تستوي في ذلك الديدان والحشرات التي تتولد في المواد العفنه مع الانسان .

والنفس سر حياة الانسان ، وهي مادية موءلفة من ادق الذرات واسرعها حركة ، فذرات النفس لطيفه مستديره نارية ، وهذه الذرات منتشرة في الهواء تندفع الى الاجسام بالتنفس فتسرى في البدن كله ، وتتجدد بالتنفس في كل آن ، وما دام التنفس دامت الحياة ، فاذا فقد بعض الذرات كان النوم او الاغماء فان فقدها كلها كان الموت حيث تتبدد الذرات في الهواء ، فلا خلود للنفس ومع ان النفس واحده ومع ان الذرات منتشرة في البدن باكمله فانها تكون في مراكز الاحساس والفكر اكثر عددا كأعضاء الحواس والمخ والقلب .

ويفسر د يمقريطس الادراك الحي ببخار لطيف يتحلل من الاجسام في كل وقت حيث تحتفظ ذرات البخار بخصائص الجسم المتحلله منه ، فهي صور واشباه تفعل في الهواء المتوسط بين الموضوع المحسوس وبين العضو الحاس فعل الخاتم او الطابع في الشمع وتتغلغل الذرات في مسام الحواس فتدرك حيث الشبيه يدرك الشبيه ، ولا يفرق د يمقريطس بين الاحساس والتفكير حيث تملى عليه هذه النظرة الماديه ان يفسر التفكير بانه الحركة الداخليه التي تحدثها الاحساسات في المخ او هو الصورة المحسوسة ملطفة فالاحساس هو المصدر الوحيد للمعرفة غير ان المعرفه الحسيه قاصرة ، اما المعرفه الصحيحه فهي معرفه الذرات والفضاء لانها حقيقة الوجود .

ويوجه د يمقريطس عنايه خاصة لدراسة الانسان ، فالضرورة التي ادت الى وجود ، قد ادت كذلك الى تقدمه حيث تبدو الحاجه كينبوع الحضارة الانسانية فالحاجه قد دفعته الى التعاون مع بنى جنسه لصراع الحيوانات المفترسه ، ولقد تقدم الانسان وتميز عن الحيوان بفصل معرفه النار ، وقد دفعته الحاجة الى التفاهم مع بني جنسه الى ابتكار اللغه ثم الى اختراع الالات حيث امدته اشكال الحيوانات بنماذج لها ، فقد عرف صناعه النسيج من بيت العنكبوت ، وصناعه السفن من السمك ، والبناء من النمل والنحل والغناء من الطير .

والالهه كنفوس البشر تتركب من ذرات ناريه غير انها ادق والطف ومن ثم فهي احكام واقدر واطول عمرا ولكنها لا تخلد ، فالالهه اجسام ماديه وان كانت لطيفة وهي تترائى للناس ولا سيما في الاحلام ، وهي كذلك مرئية للحيوانات ولذا كانت الحيوانات مدركة للالوهيه .

٦ ـ الاخلاق

من الصعب ان نعرف مذهبه كاملا في الاخلاق والافكار الاخلاقية التي

كان اول من قال بها ، ذلك ان آراءه لم تصل الينا في مذهب مفصل ولكن في صورة حكم وامثال ، فضلا عن ان ارسطو لم يعر آراءه الخلقيه كبير اهتمام بل جعل سقراط اول فيلسوف للاخلاق ، مع ان ديمقريطس كان له كتاب كامل في الاخلاق اسمه "الابتهاج" ذكر "سنكا" و "بلوتارك" نصوصا منه ·

فالانسان — عند ديمقريطس — يبحث عن السعاده ، ولكنه في اغلب الاحيان لا يبلغها لانه يجهل الطريق اليها ، فالجهل بما هو افضل سبب الفشل ؛ وفي هذا يبدو اتفاق اقواله مع سقراط ، ويلوم الناس الحظ في حالة الفشل ولكنها خيالات يبررون بها جهلهم ، والمبدأ الذي يجب ان نسترشد به هو الانسجام والتوافق — والاثر الفيثاغوري هنا واضح — فان طبقنا ذلك على اللذات امكننا الحصول على الراحه راحة الجسم التي هي الصحه ، وراحة الروح التي هي الابتهاج ·

واللذه والالم يحددان السعاده ، غير ان ديمقريطس ليس من اصحاب مبدأ اللذه ، لان السعاده لا تكمن في اللذات الخارجيه ، " اذ ليست السعاده في امتلاك قطيع او ذهب ، ولكن الروح هي مقر السعادة ، فليست لذات الحس هي اللذات الحقيقية تماما كما ان المعرفه الحسية ليست هي المعرفه الحقه ، فالخير والحق سواء ولكن نزعات الناس من اجل الخير والسعاده تختلف ، فليست لذات الحس هي السعاده ، لانها قصيرة الامد لا تملأ الحياة فضلا عن انها سرعان ما تنقلب الى الضد ونستطيع ان نكون على يقين اننا سعداء وان لذاتنا قد فاقت الامنا اذا لم نسع وراء اللذه الجسمية في كل فعل خلقي اذ اللذات الروحيه اسمى لان من تخيرها فقد تخيرما هو الالهي بينما من تخير لذات الجسد فقد تخير ما هو بشري ، وليس هناك من شيء اولى باجتنابه من فعل يخجل الانسان فيه من نفسه

غاية الانسان اذن هي السعاده ، اي الابتهاج اذ ليس افضل لديه

من ان يقضي حياته مستمتعا باكبر قدر من الابتهاج واقل قدر من المتاعب ، ولا يتسنى ذلك الا استعداد – داخلي – يمكن ان نسميه تفاؤلا اراديا اختياريا ، هـذا التفاؤل يجعلنا دائما مبتسمين مهما تجهمت الامور واشتدت النوازل ، ويجعلنا متحررين من الخوف : خوف الظواهر الطبيعيه كالرعد والبرق وخوف الالهـة التي لا تضر ولا تنفع ، وخوف الموت والتعلق بالحياه الذي يجعل شيخوخـة الانسان كلها شقاء والام ، فتحرره من هذا الخوف وتغلبه على اهوائه شجاعـة اسمى من النصر على اعدائه .

هذه مجمل فلسفة ديمقريطس الاخلاقية ، هي في بعض اجزائها مشابهـة لاقوال سقراط وفي كثير منها الاصول الاولى لفلسفة ابيقور الذي تأثر به في الطبيعـة والاخلاق .

مضى ديمقريطس اذن بالمذهب الالى الى نهايته فاستبعد الغايـة والعله الفاعليه واستند الى الضرورة والاتفاق في تفسير حركة الذرات وتجمعهـا وتشكل الاجسام ، ولم يقل بمبدأ مفارق لتفسير نشأة الكون وحركته كما فعـل انكساغوراس ، كذلك مذهبه مادي بحت لم يستثن في ذلك النفس الانسانية ولا الالهة اذ الكل عنده مركب من ذرات .

ولقد قدر للمدرسة الذرية ان تبقى بعد ديمقريطس حتى زمن ابيقـور ، وظهر في المدرسة كثير من التلاميذ من اشهرهم نيساس وميترودورس وديوجينـس ثم انكسارخوس الذي كان معاصرا للاسكندر الاكبر وصاحبا له ، ومع ذلك لم يقـدر للمدرسة ان تنال من الشهره ما يراه المعاصرون انها تستحقه من اجل قولهـا بالذره ، ذلك ان الفكر اليوناني كان على وشك الانخراط في طريق مختلف تمامـا حيث المدرسة السقراطيه ذات الاتجاه غير المادي ، بل لقد قدر لنظرية انبادوقليـس في العناصر الاربعه ان تنال من الاهتمام في العصور الوسطى اكثر من النظريـة الذرية ، ومع اختلاف المفهوم الحديث للذره عما كان يعنيه كل من لوقيبوس وديمقريطس فان تفكيرهم التأملي المستند الى بعض الملاحظات العاديه هو الصورة الفجـة

للنظريه الذرية الحديثه ٠

وليست عبقرية لوقيبوس في القول بالذره فحسب ، بل في رد الصفات الكيفية الى تفسيرات كميه ، فليست الحرارة او اللون او المذاق حقائق موضوعية اذ لو كانت كذلك لما اختلفت باختلاف الناس ، ولكن هذه الخصائص تفسر في ضوء شكل الذرات وترتيبها وعددها وبذلك وضع لوقيبوس وديمقريطس النواه الاولى للطبيعه الرياضية التي ترد الكيف الى الكم دون انكار لعمليات الطبيعه ٠

وفي المذهب اصالة حين يفرق بين الكيفيات الاولية والكيفيات الثانوية للمادة وحين يميز بين الامتداد والشكل وبين اللون والطعم وهي فكرة سبقت بها المدرسة الذرية جون لوك بزمن طويل ٠

وبالرغم من ان ديمقريطس قد اثبت قصور المعرفه الحسية واعتبرها نسبية فان هذا لا يدرجه في مصاف الشكاك او السوفسطائيين ، ومع ذلك فان المدرسة قد خرجت فيما بعد تلاميذ اصبحوا من الشكاك وعلى رأسهم بيرو كما كان للمذهب ابلغ الاثر في آراء ابيقور في كل من الطبيعه والاخلاق ٠

وبالرغم من ان أرسطو قد انتقد فكرة ضرورة الخلاء لاثبات الحركه فانه قد تأثر بها في نظريته في تجوهر الاجسام الطبيعيه اذ اصبح ، العدم " مبدأ ضروريا الى جانب الهيولى والصورة لامكان تفسير التغير ٠

والفكرة الشائعه ان التفكير المادى في الطبيعه والكون يلزم عنه اخلاق ماديه قد حطمها ديمقريطس بآرائه المبتكرة في الاخلاق التي نجد شبيها لها لدى سقراط فيلسوف الاخلاق ٠

الفصل السادس

مناقشة مشكلة التغير

فى فلسفات ما قبل سقراط

ترجع بداية الوعي بمشكلة التغير الى تأملات الطبيعيين الأوائل عن المادة الأولى التي أعطينا وصفا لخطوطها العامة في الفصل الثاني . ففي بداية القرن الخامس أصبحت مشكلة التغير هي المشكلة الرئيسية في البحث الفلسفي الخاص بالطبيعة . لقد كان الطبيعيون الأوائل يسلمون بأن التغير يحدث ، وان عالم التجربة الحسية ليس خيالا . ولكن سرعان ما بدأ الفلاسفة يتساءلون عن أساس معرفتنا بالعالم الخارجي .هل من الممكن أن نثق في الحواس أم نعتمد على العقل وحده ؟ ومن المؤكد أن التغيرات تحدث ولكن هل تتطابق المظاهر مع الواقع أو مع الحقيقة الكامنة أو هل تعتبر هذه المظاهر مرشدا مضللا ، انه اذا ما أثارت هذه المشاكل فان على الباحث الذي يريد أن يتمكن من مشكلة المكونات النهائية للمادة أن تبحث أولا قضايا فلسفية معينة تعتبر أولية ولكنها أساسية . وفي هذه الحالة فان الباحث لن يستطيع أن يسلم بالفهم المشترك الشائع ويتحكم اليه فحسب ، ولكن عليه أن يفسر أسس المعرفة (أى مشكلة الابستمولوجيا) وكذلك طبيعة التغير والصيرورة أو الوجود وأول من أثار هذه التساؤلات من الفلاسفة هيراقليطس وبارميندس الأول ايوني من افوسى ، والثاني من ايليا وهي مستعمرة اغريقية على ساحل ايطاليا الغربي جنوب نابولي ولا نعرف على وجه التأكد اذا ما كان أى واحد من هذين الفيلسوفين الأصليين الذكيين قد تأثر بالآخر ومع انه يعتقد أنه من المحتمل بأن بارميندس قد عرف مؤلفات هيراقليطس .ولكن من المؤكد هو أنه في وقت ما في بداية القرن الخامس أثار كلاهما مشكلة

التغير فى شكل دقيق وقدما لها حلولا متعارضة تماما فبينما أدعى هيراقليطس أن كل شىء خاضع للتغير ، انكر بارميندس حدوث التغير على الاطلاق .

ان تفسير موقف هيراقليطس موضع خلاف وجدل ، فمعظم النقاد القدماء بدءا بأفلاطون وأرسطو افترضوا أنه اعتقد أن كل شىء مفرد فى العالم فى تغير مستمر ، ولكن أغلبية الشراح المحدثين اعتقدوا أن النظرية التى قدمها ضعيفة جدا ، بمعنى أن العالم ككل فى تغير مستمر ـ وان كل شىء مفرد عرضة للتغير فى وقت ما آخر . والادلة التى لدينا لا تسمح لنا بأن نحسم هذه المشكلة نهائيا . ان القول المشهور "كل شىء ينساب" لا يمكن أن يعزى بشكل قاطع الى هيراقليطس وحتى اذا حدث فلن يحل هذا المشكلة طالما أن المشكلة تتمثل فيما اذا كان هذا الفعل يؤخذ حرفيا . ومع هذا فمن المتفق عليه أن هيراقليطس كان يرغب فى تأكيد التغير والتفاعلات التى تحدث فى العالم ككل . ان التغير مقصور على حدود معينة أو مقاييس تضمن التوازن بين الاشياء التى تتفاعل" . ولكن من الواضح أنه جزءا هاما من رسالته يؤكد على أن التوازن الواضح يخفى توترا كامنا أو تفاعلا بين المضادات وهذا ما تصوره بعض الامثلة فى شذراته مثل الآلة الموسيقية المسماه ليرو حيث تبدو أوتارها ثابتة وهى فى الحقيقة مشدودة متوترة وفى اطار مشكلة المعرفة فان هيراقليطس لم يرفض أدلة الحواس تماما ، ولكنه أكد على أخذ الحذر فى استخدامها . ففى الشذرة (١٠٧) يحذر بأن "العيون والآذان : شهود سيئة للناس اذا كانت أرواحهم لا تفهم لغتهم . ولكن بارميندس أسس

فلسفته على نظرة أكثر تشددا فيما يتعلق بأسس المعرفة ،ففى شذرة رقم (٧) يقول " لا تدع العادة الناتجة عن الخبرة تجبرك على ترك عينك أو أذنك أو لسانك ضالة أو شاركة على هذا الطريق ولكن حكم العقل " بارمنيدس هنا يتجاوز هيراقليطس أو أى فيلسوف مبكر فى الاصرار على أن العقل فقط هو الذى يجب أن نثق فيه ، وأن أدلة الحواس لا يمكن الاعتماد عليها اطلاقا فهى مضللة والجزء الأول من اشعار بارمنيدس الفلسفية مكرسة لما يطلق عليه طريق الحقيقة .

عن القضية المفردة يكون " أ نقطة البداية لبرهانه كما عبر عنها (فى شذرة ٢)هى القضية " لا وليس من الممكن أن يكون أن موضوع هذه الجملة غير محدد ويعتمد على كيف سنفهمه نحن لأول وهلة ، على الاقل ، مفتوحة لتركيبات مختلفة ومتعددة من الواضح أن بارمنيدس قد قرر وجود شئ ، وهو ربما يكون اما (١) الكون أو الوجود نفسه ، (٢) ما يكون بمعنى الكل أى مجموع الاشياء الموجودة ، أو (٣) ما يكون بمعنى أى شئ أو أى شئ جزئ معين موجود ، أو (٤) اذا أخذنا الشذرة رقم (٢) ، مع بعض أقواله بارمنيدس الأخرى - " ما يمكن أن ينطق به أو يفكر فيه " . ولكن بينما ترك نقطة البداية لبراهة غامضة فان الاستنتاجات التى توصل اليها فى نهاية " طريق الحقيقة كانت واضحة تماما ، فهو قد تبدأ من ابتداء من الموقف الذى يبدو فيه وانه ينكر مجرد أن أى شئ من الممكن أن يوجد من اللاوجود الكلى ينكر أن أى شئ ممكن أن نأتى للوجود بأى معنى على الاطلاق ومع أن الجزء الثانى من شعره

(أو قصيدته)" طريق الاحتمال أو الظن ، يحتوى على نظرية تكوين العالم فانها لم تتضمن أى تعديل فى الموقف التى قدمها فى طريق" طريق الحقيقة " على العكس فان طريق الاحتمال أو الظن يوصف بأنه خداع ضلال (شذرة ٨ جزء ٥٢) لا شك لأنه يعتمد على ما أوضحه مبكرا من وجهة النظر الشديدة الخطأ الخاصة بالوجود واللاوجود ان طريق الحقيقة يعلن أن الصيرورة التحول والتغير أى نوع كلها مستحيلة ٠

بعد هذا الهجوم المدمر على فكرة التغير فان أى منظر يرغب فى تقديم نظرية طبيعية أو كونية كان عليه أولا أن يتناول مصطلحى بارمنيدس وحججه ويتناول نظرية المعرفة التى تعتمد عليها هذه البراهين ٠ان تاريخ الفكر التأملى فى القرن الخامس هو الى حد كبير يقوم على اخطار هؤلاء الذين يؤيدون بارمنيدس وأولئك الذين يرفضون استنتاجاته ٠ان اتباع بارمنيدس أو ما يطلق عليه الايليين وهما زينون من ايليه وملسيوس من ساموس قد قبلوا موقفه بالكامل وطوروا براهين أخرى لرفض أفكار الكثرة والتغير لكن فى الجانب المعارض فان أهم الطبيعيين بمعنى فلاسفة الطبيعة ـ قد أخذوا أيضا نقطة البداية من بارمنيدس ٠وهكذا فان كلا من امبادوقليس من اكراجاس وانكساجوراس من كلا زومينى قد صدقوا على قول بارمنيدس انه لا شىء يمكن أن يأتى من اللاوجود وكما سنرى فان دراسات ليوقيبوس وديموقريطس لهما خواص عديدة بشكل عام من الوجود الواحد غير المتغير عند بارمنيدس فى

" طريق الحقيقة" ولكن كيف يمكن رفض أفكار بارميندس عن التغير ، كان هذا هو الشاغل الرئيسى لكل الانساق الفلسفية السابقة على سقراط .

انه بينما أصر بارمنيدس على الاعتماد على أنه العقل فقط نجد امبادوقليس يعتمد على الحواس . لقد سلم بأنها أدوات ضعيفة وسلم أيضا بأن العقل ضعيف كذلك ، ويجب أن نستخدم كل وسيلة متاحة لدينا بما فى ذلك البصر والسمع والحواس الاخرى لادراك كل شئ (الشذرات ٢ ، ٣) .

الشذرات ١٢ ، ١٤ ترد فيها قضية بارمنيدس بأنه ليس هناك شئ من الممكن أن يوجد من اللاوجود ولكن امبادوقليس يستبقى فكرة التغير بأفكار تفرد ما هو موجود . ان الارض والماء والهواء والنار كلها موجودة ، وكانت موجودة - دائما ، وقد انتهيا التغير باختلاطهم ببعض وانفصالهم عن بعض وذلك تحت تأثير القوانين المتضادين اللتين يطلق عليها امبادوقليس الحب لا شئ بانتى من اللاوجود ، ولكن التغير يحذف ومن الممكن حدوثه وقد فسر هذا على أنه اختلاط وانفصال الجواهر الموجودة فعلا .

من وجهة نظر تاريخ النظريات العلمية ، اثنتان من ملامح أسلوب امبادوقليس مهمتان بالذات هما : تصوره للعناصر الطبيعية واستخدامه لفكرة النسبة .

ان كلمة عنصر غامضة فهى تستخدم (أ) للجواهر الاصلية - وهى الجواهر التى وجدت طالما وجد اى شئ - و(ب) الجواهر البسيطة بمعنى

العناصر التى يمكن ان تتحلل اليها الاشياء المركبة والتى لايمكن أن تــرد أو تنحل الى ما هو أبسط منها . وهناك آثار لكلتا الفكرتين من الممكن وجود هـا منذ وقت طويل قبل امباذوقليس . ان ماء طاليس ولا محدود انكسمندريس وربط شغرة تثاؤب هزيور يمكن اعتبارها ذات طبيعة عنصرية بالدرجة الأولى . وفكـرة أن الاشياء مركبة معينة أتت الى الوجود من أشياء أخرى أبسط قد ظهرت مبكرة جدا في الفكر وهكذا فان الاعتقاد بأن الكائنات البشرية مخلوقة مـن الأرض والماء كان اعتقادا شائعا والذى تضمن على سبيل المثال فى أسطورة بنـدورة . هزيود تقول الأسطورة :صنع هيفاستيو ميباندورا أول امرأة وذلك بخلط التراب بالماء وجعله يتخذ شكلا .ان اكسانوفانى من كولوفون يكرر فكرة أن الكائنـات البشرية قد خلقت من التراب والماء وذلك فى تفسير غير أسطورى وفى علم تكويـن الأرض الذى وضعه بارمنيد س فى طريق الظن فان كل شىء مشتق من زوج مـن المبادىء هما : الضوء والظلام أو النور والظلمة .

لكن امباذوقليس غير بشكل أكثر وضوحا من أى كاتب مبكر عن فكـرة الجواهر تلك الفكرة الأصيلة والبسيطة وحقيقة انه لم يستخدم ما أصبح مصطلحا فنيا للعنصر فى الاغريقية والذى لم يكن قد استخدم حتى عهد أفلاطون ولكنه يشير الى الأرض (التراب) والماء والهواء والنار على انها جذور بمعنى محـدد جدا .

أولا ـ الجذور نفسها لاتأتى الى الوجود ولكنها أزلية ولم تخلق بواسطة

أى شئ : ان هذه الجذور عنصرية بهذا المعنى انها جواهر أصيلة .

وثانيا : من هذه الجذور ــ مع الحب والكراهية المسئولات عن اختلاط الجذور وانفصالها صنع أو خلق كل شئ آخر فى هذا العالم وفوق كل هـــذا فان امباذوقليس قد صنع تمييزا واضحا بين المركبات وما تتركب منه تلك المركبات فى شذرة ٢٣ على سبيل يقارن التنوع الملاحظ للاشياء المختلفة التى تأخذ للوجود من الجذور، ويتنوع الألوان التى يستطيع الرسام أن يكونها من الاصباغ التى لديه وهو يختتم هذه الشذرة بالاصرار على أنه الجذور هى مصدر كل نوع آخر من الجواهر، حيث يقول :

" لا تدع الخطأ يقهر عقلك فليس هناك مصدرا آخر غير هذا ال(يقصد الجذور الاربع) لكل الاشياء الفانية والتى تظهر فى أعداد ، لا حصر لها " .

ان فكرة العنصر المكون قد توصل اليها امباذوقليس بشكل أكثر تحديدا أكثر من أى فيلسوف مبكر فى فترة ما قبل سقراط . ان جذوره أزلية وبسيطة ــ انها الجواهر التى لا تقبل التحليل والتى من الممكن أن ترد اليها كل الاشياء ومع أن تصوره للعناصر مثل مفهوم العلماء الاغريق الآخرين يختلف عن الفهم الحديث فى مظهر واضح ولكنه حيوى : فانها ليست جواهر نقية كما بينما لقد اعتقد امباذوقليس أن الاشياء مخلوقة أو مصنوعة من التراب والماء والهواء والنار ولكن التراب اصطلاح يطبق على مجموعة واسعة من المواد الجامدة والمـــاء يستخدم بشكل عام ليس فقط للسوائل المختلفة ولكن المعادن أيضا (لان المعادن

قابلة للذوبان) أو قابلة لأن تنصهر والهواء هو اصطلاح اغريقى لأى غـــاز. لذلك لايجب علينا الاعتقاد بأن الجذور عند امبادوقليس مواد نقية شــــل الاكسجين والهيدروجين فى كيمياء ما قبل لافوازييه من ناحية أخرى وربمـــا يساعدنا هذا على فهم اختيار امبادوقليس الحقيقى للعناصر والذى (أى ـ الاختيار) لا يعتبر تعسفيا بالكامل شلما يبدو منذ البداية ومهما كانت العوامل الأخرى التى أثارت فى هذه النظرية فالتراب والماء والهواء تمثل بشكل قريـــب جدا أحوال المادة فى الحالة الصلبة والسائلة والغازية : النار والتى كـــان يعتقد بأنها مادة أكثر منها عملا كانت متضمنة على أنها العنصر الرابع متشابهة مع الثلاثة عناصر الأخرى .

أما الانجاز الثانى والهام لامبادوقليس فى تطور النظرية الطبيعية يكمـــن فى استخدامه لفكرة النسبة ، لقد رأينا أنه سلم بوجود جذور أربعة وجعل كـــل الجواهر الأخرى مركبة منها .ولكن اجابته على السؤال الصعب كيف أن عـــدد محدودا من الجذور يستطيع أن ينتج عددا غير محدود من الجواهر مختلفـــة ، ان ما فعله هو ما يمكن أن يوصف بأنه تخمين ملهم . لقد قال بأن الجواهـــــر المختلفة تكون من جذور متحدة بنسب مختلفة ولقد افترض أن أى جوهر معـــين يتكون دائما من الجذور متحدة بنسبة ثابتة ومحددة .

لنا تعليقان يجب أن نطرحهما على هذه النظرية :

الأول ، أن فكرة النسبة استخدمها الفيثاغوريون من قبل على نطاق واسع فى نظريتهم الموسيقية وفى نظام تكوين الأرض الخاص عندهم وكذلك فى نظريتهـــم

الاخلاقية .والفكرة لا بد وأن لها بلا شك ارتباطات أخلاقية عند أمبا زوقليس أيضا . لقد استخدم الانسجام مرادف للكلمة (أى الحب) ، وكلاهما يدخل فى علم تكوين الارض عنده ، وكذلك فى شعره الدينى يعتبر التطهير ، الحب بشكل عام مبدأ يؤدى الى نتائج حسنة ، بينما يصف الغلبة على أنها شر وملعونة .

الثانى ، أن المدى الذى استخدم فيه التطبيق المفصل لنظريته على مواد معينة ومحدودة جدا .واثنتان فقط من الشذرات الباقية تشير الى أن نسب الجذور فى المركبات المختلفة (شذرة ٩٦) تقترح (نفترض) أن العظم يتكون من النار والماء والتراب بالنسب ٤ : ٢ : ٢ وشذرة ٩٨ تشير الى أن الدم والانواع المختلفة للحم مكونة من أربع جذور بنسب متساوية وهناك سبب خاص لهذا حيث أن الدم مقعد المعرفة والفهم ، فان العناصر تقوم على أساس "المثل للمثل" حتى عندما نتذكر الطبيعة الشذرة فانه يبدو من المحتمل أن امبا زقليس قد قدم اقتراحات قوية راسخة عن تركيب قليل جدا من المواد فقط ، ومن الواضح أنه لم يحاول أن يتبع هذه الاقتراحات باجراء اختبارات على مواد مختلفة لالقاء الضوء على تركيبها ونظامها . ولكنه قد رأى أن مجموعة كبيرة من المواد من الممكن أن تعد نظريا بافتراض أن الجذور تتحد بنسب مختلفة لقد ترك المسألة هكذا ولم يمارس فى أى مرحلة فكرة الاستقصاء داخل المشكلة (أو لاستقصاء عمق المشكلة) ، كما يعد برنامجا للاستقصاءات التجريبية . والآن وقد قيل كل هذا فان الانجاز الرئيسى الذى قدمته فكرته للنظرية الكيميائية يظل واضحا .ان قانون النسب الثابتة يقرر أن المركبات الكيميائية تحتوى على

عناصرها المكونة فى نسب ثابتة غير متغيرة فى الوزن ، ولكن قبل وقت طويل من ارساء هذا القانون بالتجربة ، توصل امبازوقليس بالتخمين ، الى مبدأ عام مشابه لهذا .

وفى نفس الوقت تقريبا ، وكما فعل امبازوقليس ، قدم انكسانجوراس من كلازوميناى حلا لمشكلة اطار التغير عند بارمنيدس حيث أن امبازوقليس نفسه ، مثل بارمنيدس ، قد جاء من الحدود الغربية للعالم اليونانى فان اناكساجوراس قد ولد فى ايونا وعاش معظم حياته فى أثينا حيث كان صديقا ومعلما لبريكليس وحيث كان امبازوقليس أيضا مثل بارمنيدس ويكتب بالشعر فان اناكساجوراس اتبع التقليد الأيونى الذى اتبعه انكسيمندر وبروانكيمانس وهيراقليطس ، واختار النثر كوسيط له . وبينما لم تقتصر مجالات امبازوقليس على التأليف فى الطبيعة بل أيضا الشعر الدينى ، والذى يدين بالكثير منه الى المعتقدات الفيثاغورية فان اهتمامات اناكساجوراس كانت بالكامل فى الفلسفة الطبيعية ، وقد اضطهده الاثنيون بتهمة الزندقة مع أن دوافع كانت بصنع خاصة أو أساسا للحط من شأن بريكليس سياسيا عن طريق اناكساجوراس والتساؤل حول ما اذا كان أيا من الفيلسوفين يعرف الآخر لازال موضوعا للبحث . ولكن بالرغم من هذا ، وبالرغم من الاختلافات المزاجية الواضحة بين كلا الفيلسوفين فان اجاباتهم لتحدى فلسفة بارمنيدس كانت متفقة الى حد كبير تناول اناكساجوراس ، مثل امبازوقليس مشكلة أسس المعرفة . والشذرة ٢١ تشير بصورة تقليدية الى ضعف الادراك عن طريق الحواس .ولكن شذرة (٢١ أ) أكثر أهمية وأصالة ففيها يذكر

اناكساجوراس مبدأ أن الظواهر تمدنا برؤية الأشياء الغامضة ، بمعنى أن أدلة الحواس تعطي الأساس للاستنتاجات فيما يخص ما لا يمكن ملاحظته مباشرة . ومثل امبادوقليس ، يحل أناكساجوراس المشكلة الرئيسية التي خلقها بارمنيدس وذلك بانكار نمود ما هو موجود ، بينما استبقى مبدأ أن لاشيء من الممكن أن يوجد من اللاوجود . في شذرة ١٧ يقول أن لاشيء يوجد ، أو يفنى ، ولكن الشيء يكون مختلطا ومنفصل عن الأشياء الموجودة ، وقد كان هذا أيضا كما لاحظنا هو موقف امبادوقليس : والآن ما كان اناكساجوراس يعنيه بالأشياء الموجودة مختلف تماما عما كان يعنيه امبادوقليس بالاصطلاح المناظر لهذا . فحيث تعتبر الأشياء الموجودة بالنسبة لامبادوقليس والتي تختلط وتنفصل هي الجذور الأربعة ، فانها عند اناكساجوراس تشمل كل نوع من الجواهر الطبيعية ليس الشعر واللحم والذهب والحجر فحسب ولكن أيضا المتضادات مثل الحار والبارد والرطب والجاف وهكذا ... وهذه تأخذ على أنها أشياء أكثر منها مجرد صفات وأحد المشكلات التي شغلت اهتمامه على وجه الخصوص هي تلك الخاصة بالغذاء والنمو لقد ذكر أرسطو أنه يسأل كيف يوجد الدم واللحم وذكر مصدر من مصادرنا المتأخرة ما يدل على أنه وضع السؤال في (شذرة ١٠) حيث يقول : كيف ستسنى للشعر أن يوجد من لاشعر أو كيف يأتي اللحم من لا لحم؟ والمشكلة تتمثل في أن الشعر واللحم وغيرهما لا بد وأنها موجودة من قبل بشكل أو بآخر في الطعام أو الغذاء ، وعلى نفس المنوال الخشب أو الورق والأنواع المختلفة للفاكهة لا بد وأنها قد وجدت من قبل في التراب والماء اللذان

يعتبرا غذاء النباتات،وحقا يذكر اناكساجوراس هذه النظرية فى أكثر اشكالها شيوعا قائلا : "فى كل شيء نسبة من كل شيء" ونظرا لان ليس فى أى وقت حدث بأن الشعر على سبيل المثال قد وجد من اللاشعر فمن الواضح أن الشعر واللحم وغيرهما لا بد وأنها قد وجدت من البداية فى الخليط الاصلى لكل الاشياء.

فى البداية كما يقول اناكساجوراس (شذرة ١) " كل الاشياء كانت مع بعضها" والآن أيضا "كل الاشياء لها نصيب فى كل الاشياء" وما نعرفه بأنه قطعة ذهب هو غالبا ذهب ولكنه أيضا يحتوى على نسبة صغيرة من كل مادة أخرى .وما نعرفه بأنه قمح يحتوى على لحم وعظام ليس هذا فقط بل أيضا ذهب وحديد وحجر وكل نوع آخر من المواد الطبيعية .وعندما نهضم القمح فان بعضا من اللحم والعظم والدم ينفصل ويلحق باللحم والعظم والدم فى أجسامنا ولكن عملية الانفصال لا تكن كاملة على الاطلاق نظرا لانه تظل وهناك نسبة من كل شيء فى كل شيء.

وبينما يعتقد امبادوقليس أن العناصر الاربعة كافية لتفسير كل المواد المعروفة ،حيث تتحد الجذور الاربعة بنسب مختلفة لتشكيل مركبات مختلفة فان فحوى حجة اناكساجوراس انه ليس هناك مادة طبيعية أكثر عنصرية بالمعنى البسيط من أى مادة أخرى .ان كل نوع من المواد الطبيعية قد وجد فى الخليط الاساسى عندما كانت كل الاشياء مع بعضها : وكل نوع من المواد الطبيعية يوجد

اليوم فى كل شئ نراه حولنا • هذه بلا شك تبدو كنظرية غير اقتصادية وهى تكون هكذا اذا أخذ نا فى اعتبارنا عدد المواد التى سلم اناكساجوراس بوجودها فى أى شئ وفى العالم بشكل عام •ومن وجهة نظر أخرى تعتبر النظرية على العكس اقتصادية للغاية من حيث عدد الافتراضات التى تستخدمها انها محاولة لحل مجموعة كبيرة ومتنوعة من المشكلات المتصلة بالتغير وذلك باستخدام المبدأ القائل : " فى كل شئ نسبة من كل شئ " اذن كلا من امبازوقليس واناكساجوراس قد قدما نظريات طبيعية ذكية وأصيلة ولكن أكثر النظريات شهرة وتأثير فى الافاق الفلسفية فى القرن الخامس هى النظرية الذرية التى قدمها لأول مرة ليوقيبوس ثم طورها ديموقريطس الابديرى وهى بحق تعتبر ذروة الفكر فى العصر السابق على سقراط • ان مشكلة تقديرها قد هولت حيث يحلو للبعض اقامة المقارنة والشبه بين النظرية الذرية القديمة والحديثة التى تحمل نفس الاسم مع أن هناك اختلافات جوهرية فى محتوى هذه النظريات وكذلك فى الأسس التى قامت عليها وعلى سبيل المثال فنظرية دالتون تختلف عن النظرية القديمة فى التسليم بوجود عناصر مختلفة وذلك لأن تحليل وانقسام الذرة فى النظرية الذرية الحديثة ليس هو المقصود النظرية الذرية على الاطلاق بالمعنى الاغريقى حيث أن كلمة اتومون فى الاغريقية تعنى اللامنقسمة (غير القابلة للانقسام) والمسلمة الرئيسية للذرية القديمة فى شكلها الأصلى الذى ينتمى للقرن الخامس هو أن المفردات والفراغ هما فقط الحقيقيان •ان الاختلافات بين الأشياء الطبيعية و (المادية)

بما فى ذلك الاختلافات الكيفية وما نعتقده نحن بأنه اختلافات فى المادة كلها قد تم شرحه فى اصطلاحات معدلة الشكل وذلك فى تشكيل أو ترتيب والوضع الذرات والامثلة التى أوردها ارسطو لتصوير هذه الثلاث طرز من الاختلافات بين الذرات هى (شكل و ترتيب ووضع) ٠

ان الذرات لامحددة (لامتناهية) فى العدد ومنتشرة فى الفراغ اللامتناهى وهى فى حركة مستمرة وحركاتها تساعد على حدوث اصطدامات مستمرة فيما بينها ٠ وينتج عن هذه الاصطدامات اتجاهين اما أن الذرات تبتعد عن بعضها البعض واما اذا كانت الذرات ذات شكل واحد فانها عندئذ سوف تتاظر بعضها البعض وتتحدد لتكون أجساما مركبة ٠وطبقا لهذا فان تغير كل نوع يفسر طبقا لاتحاد أو اختلاط وانفصال الذرات ٠وعلى هذا فان المركبات المشكلة بهذه الصورة ذات صفات محسوسة متنوعة مثل اللون والتذوق (أى الطعم) والحرارة وهكذا ٠٠ ولكن الذرات نفسها لا تتغير فى مادتها ٠ان هذه النظرية أخذت على أنها اجابة على المشكلات التى اثارها بارمنيدس والفلاسفة الايليين الآخرين وبافتراض وجود مادة مفردة واحدة العنصر فقد ظل لوقيبوس أقرب الى مفهوم بارمنيدس أكثر من امبادوقليس واناكساجورا ومثل الوجود الواحد الغيرمتغير فى طريق الحقيقة فان كل ذرة مفردة لا تولد وغير قابلة للتحطيم وغير قابلة للتغيير ومتجانسة وجامدة وغير قابلة للانقسام وربما يقال أن لقيبوس افترض تكثرا لامتناهيا للواحد الايلى وربما تأثر بشكل مباشر بالبراهين التى قدمها ميلسيوس عندما حاول أن يوضح أنه

" اذا كان هناك كثرة فانها ستكون على الحالة التى يوجدعليها الواحد " .

شذرة ٨ : ومع أن سلسبوس قصد فعلا هذه الحجة ليقترح سخافة فكرة الكثرة فان ليوقيبوس اعتقد أن " افتراض تعدد الاشياء يحل مشكلة التغير شـل الايليين تماما كذلك اتفق ليوقيبوس أيضا مع الايليين فى أن الحركة تكـــون مستحيلة بدون الفراغ . فبينما انكر الايليون وجود الفراغ فان الوقيبوس يشـير الى أنه ليس فقط الوجود أو ما هو موجود أى الذرات هو الحقيقى ، بل أيضـا اللاوجود أو ما هو ليس موجود أى الفراغ ، لقد كانت هذه هى الخطوة الرئيسية التى ركز عليها انصار التعدد والتغير وأن الفراغ هو ما يفصل بين الذرات وهو ما تتحرك خلاله هذه الذرات.

ان الملامح الاساسية لنظرية الذريين المقترحة للاجابة على الايلـــيين واضحة ولكن الى أى حد يمارس لوقيبوس ود يمقرطيس نظريتهما أو طبقاهـــــا بالتفصيل ؟ مرة أخرى علينا أن نسمح للافتراضات بأن تأخـذ طريقهـــــا ، والسبب فى هذا أن معلوماتنا معظمها مقتبس من مصادر معادية للذريــــة . وحتى مع هذا فانه يبدو من المحتمل أولا أن الذريين قد تركوا بعـــــــض الصعوبات الخاصة بالمفاهيم فى نظريتهم بدون حل .

وثانيا ـ أنهم كانوا فى محاولاتهم للتطبيق يشرحون ظواهر معينة وعـــلى سبيل المثال ليس من الواضح اذا ما كانوا قد اعتبروا ذراتهم غير قابلة للانقسام رياضيا مثلما هى كذلك طبيعيا . من المؤكد أن الذرات لا يمكن أن تنقسم ولكـن

هل اعتبروها (أى الذرات) منطقيا أو رياضيا غير قابلة للانقسام بمعنى لأنهـا ليست لها أجزاء؟ نحن لانستطيع التأكد من الاجابة على هذا السؤال ولكـن بعض النصوص عند أرسطو تبدو وأنها تفترض بأنهم لم يقيموا تمييزا بين حـدود القابلية للانقسام الطبيعية والرياضية .

اذا لم يكن أرسطو أساء تمثيلهم بشكل كبير فانهم يبدون وكأنهم لايعرفون أن الذرات تختلف فى شكلها ، وهذا يتضمن أن أجزاء وعلى هذا يجب أن تعتبر قابلة للانقسام رياضيا .

ومرة ثانية ، بعض من مصادرنا يفترض أن التنوع فى كل من أشكال وأحجام الذرات لامتناهى .أن المعادين للذرية قد استغلوا هذا الافتراض لاثـارة العراقيل أو الاعتراضات على هذه النظرية .ولكن بينما نستطيع أن نكون متأكدين أن هذا هو الاستنتاج الذى سيقاومه كل من لوقيبوس ود يمقريطس فاننا لانستطيع أن نكون متأكدين من أى دفاع سيتقدمون به أو اذا ما كان حقيقة هناك صعوبـة ستقابلهم .

لقد كان ليوقيبوس بلا شك مسئولا عن أسس النظرية الذرية ولكن ليـس هناك سوى أدلة ضئيلة على أنه قد حاول تطبيق نظريته بالتفصيل لشرح الظواهر الطبيعية أن موقفه يبدو مشابها لموقف امبازوقليس الذى أدرك كيف من الممكـن أن تحسب .(أو توضع فى الاعتبار) مبدئيا مجموعة ضخمة ومتنوعة من المركبـات . أورد القليل من الافتراضات القوية فيما يخص تركيب مواد معينة .من ناحية أخرى

فان اهتمامات ديمقريطس كانت شديدة الاتساع ومع أنه لم يبق لدينا من عمله او لا شذرات قليلة بأن عناوين كتبه تشير الى مدى اتساع اهتماماته • وبغض النظر عن الطبيعيات وعلم تكوين الارض ، فقد كتب فى الفلك والحيوان والنباتات والطب بجانب تأليف المقالات فى عدد من الموضوعات الفنية مثال الزراعة والرسم وأعمال الحرب • كما أنه طبق النظرية الذرية بالتفصيل على الاقل فى مجال واحد • هو نظريته الخاصة بالصفات الكيفيات المحسوسة فى نظرية المعرفة يصف المعرفة المدركة عن طريق الحواس بأنها معرفة دنيئة تتناقض مع المعرفة الشرعية أو المعترف بها ، للعقل مع أنه اعترف بأن العقل يقتبس معطياته عن طريق الحواس • وما تحسه الحواس ما هو الا الكيفيات الثانوية التى ترجع الى اختلافات فى الشكل والحجم وترتيب أو تنظيم الذرات ، ولكن الذرات والفراغ هم فقط الحقيقتان وهذه الكيفيات الثانوية توجد "بالعرف فقط" ولقد قدم نظريات مفصلة لتبيين المحتوى العام لهذه النظرية عرضها ونقدها تيوفراسطس فى كتابه عن الحواس والتى أورد فيها مذاقا وألوانا وروائح وهكذا لاشكال " الهيئات " ذرية معينة •وهكذا فان المذاق الحامض يتألف من ذرات زوايا وصغيرة وعقلية ، والمذاق الحلو يتألف من ذرات دائرية ، معتدلة الحجم • كما أنه ربط مرة ثانية بين ما يعتقد انها الاربعة ألوان الحديثة وهى :الابيض والاسود والاحمر والاصفر ، وبين أشكال معينة لترتيب أو تنظيم الذرات وفسر الالوان الاخرى على أنها مركبات من هذه الالوان الاربعة هذه ، هى المحاولة الاولى لاعطاء تفسير مفصل للاساس الطبيعى للاحساس •ومع هذا ربما

نلاحظ أنه بالرغم من ذكاء وبراعة النظرية الذرية انه عندما أراد ديمقريطس أن يطبقها بالتفصيل فانه قد أورد قياسات طبيعية ركيكة والتى فيها المذاق الحريف على سبيل المثال يرتبط بالاشكال ذات الزوايا الحادة .

وايجازا لكل ما تقدم كان الشاغل الرئيسي للفلاسفة المتأخرين فيما قبل سقراط هو مشكلة التغير . حقيقة لقد قدموا تفسيرات لكثير من المشكلات المختلفة فى علم الظواهر الجوية ، وعلم تكوين الطبقات (الأرض) والتشريح وعلم الأجنة وفى مجالات أخرى . وهكذا فان مثل هذه الأدلة مثل لماذا البحر مالح ؟ ولماذا يفيض النيل ؟ قد نوقشت كثيرا وفى القرن الخامس . لقد كان امبازوقليس واحدا من هؤلاء الذين حاولوا شرح عملية التنفس والتى قارن فيها بين أسلوب التنفس ودخول وخروج النفس من الجسم وبين الرافعة المائية القديمة وهى أداة لرفع المياه .

ان المشكلة الرئيسية فى الفلسفة الطبيعية كانت مشكلة عامة ، طبيعة الوجود والتغير والاجابات المقترحة تأخذ شكل سلسلة من النظريات الطبيعية بمعنى تفسيرات الجواهر الأخيرة للمادة . ولكن المشكلة أصلا كانت فلسفية وأخذت شكلها الجاد من خلال أفكار بارمنيدس لاحتمالية التغير ، وكان كل واحد من النظريين القرن الخامس يعتقد أنه لكى يتعامل مع مشكلة بارمنيدس فمن الضرورى حل مشكلة أسس المعرفة . لقد كانت الطبيعيات حقا مرتبطة بالابستمولوجيا فى

القرن الخامس كما كان الشاغل الرئيسي للفلاسفة : أمبادوقليس ، وأناكساجوراس وليوقيبوس وديموقريطس ، ليس فقط في برامج أبحاثهم ، ولكن أيضا في مناقشات طبيعية شديدة التجريد ، والتي لم يؤخذ فيها بالمعطيات التجريبية التي من الممكن أن تقدم لتأييد النظرية بقدر اعتمادها على تطابق واتساق البراهين .

* * *

الفصل السابع

السفسطائية وسقراط

التصق اسم سقراط بالسفسطائية طوال تاريخ الفلسفة ، وقد سبب هذا بعض الخلط لمن لا يعرفون شخصية سقراط حق المعرفه . وربما كان افلاطون احد الاسباب التي دفعت الى هذا الخلط ، اذ اننا نجد سقراط هو الشخصية المركزيه في محاوراته المتعودة . ونحن هنا لا نناقش هذا الامر ، وانما نناقش الاراء التي ذهبت اليها السفسطائية وكيفية مواجهه سقراط لها . وهذه الاراء كما يمكن ان نراها معاصره دائما . فشخصيه سقراط من الشخصيات التي تصلح للحديث في كل العصور ، ومرجع هذا انه يتناول مواقف ومسائل ومشكلات تتصل بالانسان اتصالا وثيقا ، فهو على سبيل المثال يناقش العداله والتقوى والفضيلة والاخلاق والخلود ... وما الى ذلك من الموضوعات ، وكما نرى فان حياة الانسان في هذا العالم تتصل بكل هذه الاشياء ، ان لم تكن هي في صميمها . اضف الى هذا ان النظر والعمل لا ينفصلان عند سقراط ، فاقواله وارائه تشق بصورة مذهله مع سلوكه ، وهذا يعني ان السلوك العملي عند سقراط يأتي ليحقق التأمل النظرى وهناك امثلة وشواهد عديده على هذا : كان سقراط يحب بلاده حبا شديدا وقد ظل الى آخر ايام حياته متمسكا بهذا المبدأ فرفض ان يسهل له اصدقاءه مهمة الهرب قبل تجرع السم فرارا من الطغيان . وحاول تخليص بلاده من حكم الطغيان بان دفع حياته ثمنا لهذا الخلاص . وهكذا نجد امثله وشواهد كثيرة تشير الى اى صنف من الرجال كان سقراط .

والذى لا شك فيه ان افلاطون حاول قدر جهده بذكاء ونفاذ بصيره نادرين ان يضفي على سقراط اعظم الصفات . فمن ينظر الى حال المجتمع اليوناني في عصر سقراط وعصر افلاطون ايضا يجد ان الفساد والانحلال قد استشرى في كل مكان الى ان اصاب النفوس ذاتها ، فتخرقت تلك الروح اليونانية العظيمة التي انتجبت قريحتها فكرا ونظرا فلسفيا للانسان . اراء افلاطون ان يدرك الخطر ويدفعه عن الامة ، فانطق سقراط افكاره ، واضفى عليه من الصفات ما يريد تحقيقها للوطن والمواطن حتى يعلى من شأن بلاده . ولكن ما هي قضية تدهور الروح

اليونانية في هذا العصر ؟ وكيف كشفت عن ذاتها في الفكر السفسطائي ؟ وكيف السبيل الى اصلاح الفساد ؟ لا شك ان الوطن يحتاج الى سقراط ، حتى لو كان الوصول الى الاصلاح واعلاء شأن الامة بتضحيه تأتي من سقراط الذى يضفي على الفكر في هذه المرحله طابعا دراميا ٠

ظهر السفسطائيون في القرن الخامس قبل الميلاد وقدموا من ايطاليا الى اثينا ليعلموا الشباب البلاغه والخطابه ، ويتكسبوا من هذا التعليم ٠ وقد جرت العاده في بلاد اليونان الا يتلقى المعلم او الحكيم او الفيلسوف اجرا على تعليمه ٠ ومع ان هذه النقطة كانت سبق في تاريخ السفسطائية ، الا انهم مع هذا استحسنوا على سمع الشباب ، او هكذا اسلم الشباب اذ نه لا رائهم خاصة وانهم اعتمدوا الجدل طريقة مثلى للتعليم في ذلك العصر ، كيف ؟

عادة نجد كتب تاريخ الفلسفة تظهر حركة السفسطائيين كحركة مضادة لفكر بارمنيد س وزينون ، ولكنهم في واقع الامر كانوا الاتباع المخلصين للحركة الايلية لانهم كانوا يستخدمون نفس الادوات الفكريه التي استخدمتها الايلية ، ولكنهم ايضا يتميزون عنهم بشيء آخر ، اذ انهم اخذ في تعليم الشباب فن الخطابه واتخذوا من الفلسفة والخطابه وسيلة لجمع المال وتكوين الثروات الطائلة ٠ وهم كانوا يقصدون التلاميذ الميسرين الذين ينحدرون من الطبقات الراقيه في المجتمع الاثيني ، ويعلمونهم فن ترجيح رأى على آخر ، وكيف يمكنهم الاستفاده من قول المتحدث ، وبذلك استخدموا قوه الحجه وهي ذات المشكلة التي اهتم بها بارمنيد س وهيراقليطس في الحديث عن الوجود ولنقدم لذلك احد الامثلة : ان بارمنيد س في معالجته لمشكله الوجود استبعد من الكون المنطقي كل مالا يقبل الصياغه وفق عبارات الثبات ، وينتهي الى نتيجه حتميه تفيد الوحده التامه بين الوجود والقول ٠ الوجود في نظر بارمنيد س كما نعلم هو كل ما يمكن ان يكون موضوع حديث منطقي متماسك ، وما خلا ذلك هو اللاوجود بعينه ٠ وهنا يتضح لنا كيف استطاع بارمنيد س

ان يقيم مطابقه بين ما هو موجود وما هو معقول على هذا الوجود ٠

ادرك السفسطائيون ان ما يضفي على الوجود عند بارمنيدس وجـــود ، المنطقي هو القول الذى يمكنه ان يخلع مظهر الوجود على الاشياء التي يهتـــم بها الرأى ٠ ومن هنا فهم هو "لا" ان مصدر الخطأ عند المدرسه الايلية يتمثـــل في الاعتقاد بان الوجود هو الذى يضفي الحقيقة على القول ، على حين الموقـــف الصحيح يتمثل في ان القول له السبق على الوجود ، وانه هو الذى يعطي الوجـــود هويته ٠

اذ ن انطلقت السفسطائيه من افكار بارمنيدس التي تعالج مشكلة الوجـــود ، وعلاقة الوجود بالقول : قدم بارمنيدس الوجود على القول ، وقدمت السفسطائيـــة القول على الوجود ٠ وتقديم القول على الوجود يعنى ضرورة الاهتمام باللغـــه فهي المفتاح الحقيقي للمشكلة وكيفية معالجتها ٠

ومن اهم الشخصيات السفسطائية التي احتفظ لنا بها تاريخ الفلسفـــة شخصيه جورجياس وشخصيه بروتاغوراس ٠

اما جورجياس فقد وفد الى اثينا من صقلية (في حدود عام ٤٢٧ ق ٠ م) ليدافع ان احد مواطنيه ، وقد اخذ على الاثينيين عقولهم لفصاحته ٠ وتذكر كتـــب تاريخ الفلسفة ان جورجياس ذهب الى ثلاث قضايا رئيسية اودعها موءلفه " فـــي اللاوجود والطبيعه "

القضيـــة الاولى :

ويشير فيها الى موقفه المركزى من الوجود واللاوجود ، حيث يزعم انـــه

لا يوجد شيء على الاطلاق ، من الفرض القائل بانه لا يوجد لا وجود ، فاذا كان هناك لا وجود لتضمن هذا ان شيئا ما يمكنه ان يوجد والا يوجد في نفس الوقت . كذلك الوجود غير موجود ، لانه اذا كان غير موجود كان لا نهائيا ، واذا كان لا نهائيا فان المكان لا يحويه . فليس الوجود واحدا ولا كثيرا اذن . ولما كان اللاوجود لا يوجد وان الوجود هو لا وجود ، فانه لا يوجد شيء على الاطلاق ، ولا يمكن لنا ان نتصور انفصالا بين الوجود والفكر .

القضيـة الثانيـة :
===========

حتى اذا افترضنا ان هناك وجودا فلن نستطيع ان ندركه . والسبب في هذا انه يلزم ان يكون موضوع فكرنا حقيقه لمجرد وجوده في فكر حتى يمكننا ان نتأكد من ان الوجود موضوع فكرنا . ومن ثم اذا صح ان يكون اللاوجود له موضوع فكره فقد يحدث كذلك للموجود الا يكون موضوع فكر . ولذا فانه ليس من المعقول ان نقول ان كل ما نفكر فيه موجود .

القضيـة الثالثـة :
============

ان الوجود لا يمكن التعبير عنه ، او بعبارة آخرى لا يمكن نقل الوجود الى الغير . انه اذا افترضنا امكان ادراك الوجود بالحس وادواته ، فان هذا لا يمنع ان الحقيقه الخارجيه تنقل الينا ما هو مخالف للكلمة المنطوقه . فهل يمكن للمرئي مثلا ان يصبح مسموعا بطريق الكلمه ؟ انه من الواضح ان الكلمة ليست هي التي تعبر عما هو خارج عنا ، وانما المعطى الخارجي هو الذي يوحي لنا بالكلمه . ومن ثم فاذا كان الكلام يختلف عن الواقع ، فان هذا يتضمن انه لا يمكن اثبات اللاوجود بأي صورة لانه لا يمكن نقله الى الغير .

على هذا الاساس ذهب جورجياس الى انه لا يمكن للفيلسوف ان يوفق

بين ظواهر العالم (على اعتبار ان الطبيعه الخارجيه للعالم خادعه) وبين القول المنطقي . وانما اقصى ما يمكن ان يصل اليه الانسان يتمثل في تحقيق نوع من الانسجام مع العالم ، ويحرص على استخدام قوه الكلمه بصورة تفيد ، في انتهاز الفرص او تحقيق ما هو ملائم له .

اما جيورجياس فقد ذهب الى قضية اخرى هامه يؤكد فيها الانسان مقياس الاشياء جميعا ، وهذه القضية تشير الى تضمنات هامه اذ هي تشير اول ما تشير الى ان الرأى الذى نكونه عن الاشياء يختلف باختلاف الناس ، اى انه يختلف من شخص الى آخر ، ومن ثم فان معنى الاشياء لا بد وان يكون مختلفا عندنا جميعا . ويترتب على هذا انه لا توجد هناك ثمه حقيقه متفق عليها بيننا جميعا .

تلك هي اهم الاراء التي ذهبت اليها السفسطائية متمثله في جورجياس وبروتاغوراس . وهذا الموقف كان يعني تحولا خطيرا في الفلسفة اذ انه حول الفكر والنظر من العالم الخارجي الى الانسان ، او من الخارج الى الداخل ، او بصورة اخرى من مبحث الانطولوجيا (الوجود) الى مبحث الابستحولوجيا (المعرفه) . فالقضايا جميعا تقوم على بحث مشكلة المعرفه واللغه . فكيف يستطيع سقراط ان يجمع بيديه الموقف ؟ هذا ما ينبغي علينا ان نتوجه الى فهمه الان .

ادرك سقراط ان نزعه السفسطائية شكيه بلا ريب ، فالمعرفه عندهم وهم ، ومن خلال هذا الوهم تم القضاء على كل معرفه . فكأن الشك عندهم في المعرفه كان وسيلة للقضاء على المعرفه بالصورة التي وجدناها عند الفلاسفة القدماء . وهنا كان على سقراط ان يواجه المسألة بصورة او بأخرى ، والمدخل الذى سيتخذه سقراط لمعالجه المشكلة سيتوقف عليه مصير الفكر والنظر ، لذلك بدأ سقراط بدايه واضحه من خلال البحث في الماهيات ، اى ماهيات الاشياء ، لكى يثبت اركان المعرفه ، ولكن هذا البحث يتطلب منهجا دقيقا يعصمنا من

من الخطأ الى حد ما ، وقد وجه في منهج الجدل ذاته مدخلا ملائما لتناول مشكلته ونحن نلمس هذا الاتجاه عند سقراط في اكثر من موضع يذكره افلاطون فعلى سبيل المثال بحث سقراط عن الفضيلة او العداله او الشجاعه او التقوى او غيرها نجد انه يتجه على الفور الى محاورة محدثه من نقطة مركزيه ليصل الى هدفه في نهايه الامر وهو تعريف هذا الشيء او ذاك ، ولكن هذا التعريف لا يتوصل اليه من يحاور سقراط دفعه واحده ، ولكنه يتوصل اليه من خلال سلسلة طويلة من الاسئلة والحوار • ويلاحظ ايضا ان التعريف الذى يتجه اليه سقراط في معظم الحالات هو التعريف الجامع المانع ، اى ذلك التعريف الذى نطلق منطقيا التعريف بالحد • والسؤال الان : هل مجرد الحوار وسلسلة الاسئلة تؤدى الى التعريف بالحد ؟

لا شك ان سقراط وهو الفيلسوف المنظم الدقيق لا يفترض ابتداء ان مجرد الحوار يؤدى الى الوصول للماهيه ، وانما نحن نجد الغايه تتحقق عنده وفقا لوسيلة معينه ، وهي المنهج • ومما يمكن ان نلاحظه بهذا الصدد ان المنهج السقراطي فريد من نوعه في العصر القديم ، وانه جوهر فلسفة سقراط ، وهذا المنهج هو ما اظهره مختلف الكتاب عن سقراط تحت اسماء متعدده ، منها "الشك المنهجي" او "الجدل" على سبيل المثال • ولنا أن نعرف ان الفرنسيين من مؤرخي الفلسفة يفضلون استخدام مصطلح "الشك المنهجي" ، اما الالمان فيفضلون مصطلح "الجدل" •

والشك المنهجي عند سقراط يقوم على خطوتين هامتين : اما الاولى فهي مرحله التهكم • واما الثانية فهي مرحله التوليد •

اما مرحله التهكم فنجد أن سقراط ينزع فيها دائما الى تأكيد جهله بحقيقه الموضوع الذى يبحثه ، فيلقي في روع الخصم او المحاور انه يجهل الموضوع تماما ، ثم يبدأ معه في الحوار ليثبت له في ثنايا هذا الحوار عدم معرفته

بالموضوع، وتلك هما اول خطوه من خطوات التهكم السقراطي . ويعتقد محدث سقراط بصحة موقف سقراط وانه حقيقه جاهل ، ويبدأ المحدث يلقي بكل ما لديه من معلومات وافكار حول الموضوع لكي يرشد سقراط ويدله على الحقيقه ، ولكن سقراط يستمر في هذا الاتجاه الى ان يكشف لمحدثه بالاسئلة التي يلقها عليه ان لا يعرف الحقيقه ايضا ، وهذا ياتي من محاولته ايقاع الخصم في التناقض الذى يكشف عن حقيقة هامه وهي جهل الخصم ايضا بموضوع الحديث المطلوب تعريفه . وبالتالي يصبح الجهل هو القاسم المشترك - موقتا - بين سقراط ومحاوره . هذا الجهل كما قلنا انتهى اليه سقراط من مجرد التناقض الذى لاحظه من ثنايا الحديث . وبطبيعه الحال فان هذا التناقض لا يرجع الى خطأ منطقي ارتكبه محدث سقراط بقدر ما يرجع الى زيف الافكار والاراء السابقة التي تعلمها وانتقلت اليه . فضلا عن هذا ان سقراط يكشف في المناوره عن ميزه هامه وهي انه يعلم انه جاهل . على حين ان محدثه جاهل ولا يعترف بهذا الجهل ، بل يعتقد ان معرفته هي الحقه . هذا هو معنى التهكم عند سقراط . ولكن هذا المنهج لا يكتمل الا اذا استتبع بالخطوه الثانية او ما نطلق عليه مرحلة التوليد .

وفي مرحله التوليد تأتي اهميه الافكار السقراطيه ، اذا اننا كما نعلم من المحاورات ان الاسئلة التي يلقيها سقراط على محدثه تثير الافكار في نفسه ونفس الحاضرين وهنا يأتي دور سقراط . يبدأ سقراط من حديثه بحث الافكار الشائعه لدى الناس لكي يصل الى ماهية الاشياء ، وبعد ان يتوصل الى ماهية الشيء او ماهيات متعدده ، يشير الى محاورة بأى تعريف يرتضي او يقبل ، هل بالتعريفات الزائفه ، ام بالتعريف الصحيح الذى تم التوصل اليه اخيرا . ولهذا وجدنا سقراط يستنتج كل الحالات التي تنطبق على الشيء موضوع البحث ، ويكشف عن كل الاوجه التي تتصل بالموضوع حتى ينتهي الى التعريف الصحيح . ومن الملاحظ ان سقراط في بحثه هذا كان حين يتوصل الى تعريف ما يتزيد دائما الى اثبات كل الاشياء الاخرى المخالفة لهذا التعريف ، ثم يطابق بين التعريف الصحيح

والتعريف عن طريق التضاد ، ليثبت للخصم ان هناك حالة واحد ، فقط ينطبق عليها التعريف الصحيح ، اما التعريف الزائف فينطبق على عدد كبير من الحالات . وتلك اول خطوه في بناء العلم بالاشياء او التوصل للماهيه .

اذ ن يتضح لنا مما سبق ان وجود سقراط ضرورة تقتضيها المجتمعات حين يتأزم الفكر فيها ، وهكذا كان الحال في بلاد اليونان في عصر سقراط ، مما دفع بهذه الشخصيه العبقرية الى ساحه الفكر ليعيد الامور الى وضعها الصحيح ، ويخلص الامه من ازمتها . حقيقة — كما يرى لنا تاريخ الفلسفة — لقد استشهد سقراط في سبيل الدفاع عن أرائه وافكاره التي قيل انها مفسده للعقول وللشباب وكانت امام سقراط الفرص المتعدده ليلوذ بالفرار او يتراجع عن افكاره ، او يسترحم قضاته قبل تجرع السم ، ولكنه ابى ورفض كل هذا ، وفضل الموت بشجاعه عن خيانه صوت الضمير والحق بداخله . يقول سقراط في نهايه دفاعه امام قضاه اثينا .....

"لنقلب النظر في الامر ، وسنرى ان ثمة بارقه قويه من الامل تبشر بان الموت خير . فاحدى اثنتين : اما ان يكون الموت عدما وغيبوبة تامه ، واما ان يكون كما يروى عنه الناس تغيرا وانتقالا للنفس من هذا العالم الى عالم آخر . فلو فرضتم فيه انعدام الشعور ، وانه كرقده النائم الذى لا تزعجه حتى اشباح الرؤوس ، ففي الموت نفع لا نزاع فيه ، لانه لو اتيح لانسان ان يقضي ليله لا يزعج نعاسه فيها شيء ، وحتى ولا احلامه ، ثم قارنها بما سلف في حياته من ليال وايام ، وسئل بعد ذلك : كم يوما وليلة قضاها بين اعوامه وكانت ابهج من تلك الليلة واسعد ، ؟ فلا احسب احدا — ولا اختص بالقول احدا — بل لن نجد حتى اعظم الملوك بين ايامه ولياليه كثيرا من اشباهها . فاذا كان الموت كهذا فانعم به ، وليس الخلود اذن الا ليلة واحده : اما ان كان الموت ارتحالا الى مكان آخر ، حيث يستقر الموت جميعا كما يقال ، فاى خير يمكن ان يكون اعظم من هذا ايها الاصدقاء والقضاه . واذا كان حقا انه اذا ابلغ الرجل ذلك العالم الادنى خلص من اساطين العدل في هذا العالم ، والفى قضاه بمعنى الكلمه الصحيح ،

اذ يقال ان القضاء هناك من ايدى مينوس، ورادامنتوس، وايكوس ، وتريتوليموس، وسائر ابناء الله الذين عمروا حياتهم باقوم الاخلاق ، فما احب الى النفس ذاك الارتحال ، وهل يضن الرجل بشيء اذا اتيح له ان يتكلم مع اورفيوس، وموسيوس، وهزيود ، وهوميروس؟ كلا لو كان هذا حقا فذروني امت مرة ومرة ، فأصادق متاعا رائعا في مكان استطيع فيه ان اتحدث الى بالاميدس، واجاكس بن تلامون ، وغيرهم من الابطال القدامى الذين تجرعوا المنون بسبب قضاء ظالم ، ولااظنني حين اقارن الامي بالامهم الا مغتبطا مسرورا وفوق هذا سوف اتمكن من استئناف بحثي في المعرفه الحقه ، والمعرفه الزائفه ، وكما فعلت هنا سأفعل في العالم الثاني ، وسأكشف عن الحكيم الصحيح ، ومن يدعى الحكمه باطلا . بماذا يضن الرجل ايها القضاء ، اذا اتيح له ان يمتحن قائد الحمله الطروادية الكبرى او اذيس او سفوس وغير هؤلاء ممن لا يقعون تحت الحصر رجالا ونساء ؟ الا ما اعظمها غبطه لا تحد تلك التي اجدها في نقاشهم ومحاورتهم ، لانهم في ذلك العالم لن يقضوا على احد بالموت من اجل هذا . كلا ولا ريب هذا فضلا عما يصادف الناس في ذلك العالم من سعادة ، عزت على هذه الدنيا فان صح ما قال فهم ثمه خالدون .

فابتسموا اذن للموت ايها القضاة واعلموا علم اليقين انه يستحيل على الرجل الصالح ان يصاب بسوء ، لا من حياته ولا بعد موته ، فلن تهمله الالهه ولن تهمل ما يتصل به ، كلا ، وليست ساعتي الازفة قد جاءت بها المصادفة العمياء ، فلست ارتاب في ان الموت مع الحريه خير لي ، ولذلك لم تشر مشيرتي بشيء . ولست لهذا غاضبا من المدعين، او ممن حكموا علي ، فما نالتني منهم اساءة ، ولو ان احدا منهم لم يقصد الى ان يعمل معى خيرا وقد اعاتبهم لهذا عتابا رقيقا .

وان لي عندهم لرجاء ، فانا التمس ايها الاصدقاء ، اذا ماشب ابنائي ،

ا ن تنزلوا بهم العقاب ، واحب ا ن توءذ هم كما آذ يتكم ، وذ لك ا ن بدا منهم اهتمـــام بالثروة ، او بأى شي° اكثرمما يهتمون بالفضيلة ، او اذا هم ادعوا انهم شـــيء ، وكانوا في حقيقه الامر لا شي° . اذ ن فانحوا عليهم باللائمة كما فعلت معكـــم ، لا همالهم ما ينبغي ا ن يبذ لوا فيه عنايتهم ، ولظنهم انهم شي° على حين انهـــم في الواقع لا شي° . فاذا فعلتم هذا ، اكون قد نالني ونال ابنائي العدل علـــى ايد يكم .

لقد ازفت سا عه الرحيل ، وسينصرف كل منا الى سبيله ، فانا الـــى الموت وانتم الى الحياه ، والله وحد ه عليم بايهما خير .

الفصل الثامن

أفلاطون حياته ومؤلفاته

حياتـــــــه :

==========

ولـد افلاطون حسبما تزعم الكتابات المختلفة في اثينا لاسره عريفــــــه كا ن لها الصداره في الحزب الارستقراطي ، وتبوأت مكانه سياسية عاليه فـــــــي اثينا ٠

نهل افلاطون من ثقافــه الطبقة الارستقراطية وقرأ شعر هوميروس ، ونظم الشعر التمثيلي ، ثم درس العلوم المختلفة واظهر ميلا قويا للرياضيــــات وتتلمذ على احد اتباع هيراقليطس واطلع على كتب الفلاسفة ٠

تعرف الى سقراط وهو في العشرين من عمره عن طريق بعض اشقائــــه واقاربه ، وكا ن هؤلا ، يجلسون الى سقراط دائما ٠ الا ا ن افلاطون اعجب بســـقراط فلازمه ٠

وفي الثالثة والعشرين من عمره اغتصب بعض اهله واصدقائه السلطــــــه بمساعد ، اسبرطه ، وارادوا ا ن يقلدوه مناصب هامه ، ففضل الانتظار ٠ وطغــــى الارستقراطيون وقتلوا خصومهم وصادروا ممتلكاتهم ، ثم ما لبثوا ا ن انقسموا علــــى انفسهم ، فاشاعوا الفساد في المدينه ٠ وقد استطاع الشعب ا ن يهزمهم ، وانتصرت الديمقراطيه ، وهنا اراد افلاطون ا ن يمد يد ، للمعاونه في ترسيخ العدالة فــــي بلاد ه ، ولكن سرعا ن ما اتت الديمقراطيه على كل ما تبقى من الفكر فاعدم سقــــراطه ولذا يئس افلاطون من السياسة ، وذ هب الى ا ن الحكومه العادله لا تحكم البــــلاد ارتجالا ، وانما يجب ا ن يمهد لرجالها بالتربية والتعليم ، فانفق حياته يفكــــــر في النظام السياسي من خلال الفلسفة ٠

وبموت سقراط حزن افلاطون وغادر اثينا الى ميغارى وهناك قضى فتــــرة

من الزمن ، ثم قصد مصر وتورينا • وفي مصر اتصل بالعلماء ورجال اللاهوت • وبينما هو في مصر نشبت الحرب بين اسبرطه واثينا ، حيث حالف ملك مصر اسبرطـــــه فاضطر افلاطون الى مغادره مصر الى اثينا التي اقام بها فترة الحرب حيث كـــرس وقته للدرس والاطلاع • وما ان انتهت الحرب حتى رحل الى جنوب ايطاليـــا فوقف هناك على اصول المذهب الفيثاغوري • وفي هذه الفترة تعرض لبعـــض انواع الملاحقه السياسية من اعدائه الذين وشوا به عند الملك ، فامر باعتقالـــه ووضع في سفينه اقلعت به وبيع في سوق الرقيق حيث اقتداه رجل من قورينـــا كان سبق له معرفته في المدينه •

ولما عاد الى اثينا انشأ في عام ٣٨٧ ق • م • مدرسته المشهـــورة التي سميت بالاكاديمية ، وظل يعلم فيها ويكتب اربعين سنه • وفي المدرســة كانت تتداول جميع انواع المعارف والعلوم ، حيث كان العلماء يشرحون الرياضيـــات والفلك والموسيقى والبيان والجدل والاخلاق والسياسة والجغرافيا والتاريخ والطـــب والتنجيم •

مؤلفاتـــه :
========

حفظت مؤلفات افلاطون ووصلت الينا اكثرها ، وقد استطاع النقاد ان يستبعدوا الكتابات المنسوبه اليه • والمعروف ان مؤلفات افلاطون دونت علــى هيئة محاورات دون فيها اراءه ، ولهذا السبب فقد رتبت المؤلفات على حســب الحوار او موضوعه • وحسب الترتيب الحديث يمكننا ان تصنف محاورات افلاطون كمـا يلي :

١ ـ محاورات يغلب عليها الطابع السقراطي ، حيث يمثل افلاطون فيهـا دور التلميذ الذي يريد ان ينقل تعاليم معلمه بصدق وامانه لينتشلها مـــن النسيان والفقدان • وهذه المحاورات هي :

ـ أقريطون ، وفيها يذكر ما عرضه اقريطون ثم جواب سقـــراط ٠

٠ أوطيفرون ، وفيها يصف فيها موقف سقراط من الدين بازاء هـــذا المتنبي المشهور الممثل لرأى الجمهور ٠

ـ هيبياس الاصغر وهي بحث في علاقة العلم بالعمل ، وفي ان الـــذى يأتى الشر عمدا هل هو احسن او اردأ من الذى يأتيه عن غير عمد ٠

ـ القبيادس ، وفيها فكرتا ن هما : ان ما هو عدل فهو نافع ، فـــلا تنافى بين العدالة والمنفعه ٠ والثاني ان معرفه الذات ليست معرفه الجســم ، بل معرفه النفس والنفس الانسانية فيها جزء الهى هو العقل ٠

ـ هيبياس الاكبر ، وهي في الجمال ما هو ، ويعتقد ان الاكبر والاصغـــر يدلان على الاطول والاقصر ٠

ـ خرميدس ، وهي في الفضيلة ولها ثلاثة حدود هي : الاول انهـــــا الاعتدال في العمل ، والثاني انها عمل ما هو خاص بالانسان بما هو انسان ، والثالث انها علم الخير والشر ٠

ـ لا خيس ، وهي في تعريف الشجاعه ٠

ـ ليسيـز ، وهي في الصداقه ٠

ـ بروتاغوراس ، وهي في السفسطائي ما هو وما الفائده من تعليمه ، وهـل يمكن تعلم السياسة والفضيلة ، وهل الفضيلة وحده ام كثره ، وفي ان من يعلـــم الخير والشر يعلم عواقبهما فلا يفعل الشر ، اذ ما من احد يريد لنفسه الشـــر ٠

– ايون ، وهي في الشعر وشرح الالياذه .

٢ – محاورات تمثل مرحلـه تفكير اوسع واعمق لانها توجه الى نظريـه المثل ، وهذه المحاورات مثل :

– جورجياس ، وهي في نقد بيان السوفسطائي ، وفي انه الفن شيء خطر من حيث انه يقدم الحجج للشهوه دون البحث في الخير والشر ، وفي اصول الاخلاق .

– مينون ، ويحاول فيها ان يجد الفضيلة ، فيعرض نظريته المشهورة في ان العلم ذكر معارف مكتسبه من حياة سابقه على الحياة الارضية .

– اوتيد يموس وفيها يحمل على السفسطائية ويبين انه يمتنع تعلم الفضيلة من غير معرفه برهانية .

– اقراطيلسوس ، وفيها يفحص عن اصل اللغه ، هل نشأت من مجرد الاصطلاح ، ام من محاكاة الاشياء وافعالها .

٣ – محاورات يعرض فيها افلاطون لنظريه المثل ، وفيها قمه الادب والجمال الفني عند افلاطون ، وهي : –

– فيدون ، حيث يصور المثل الاعلى للفيلسوف ، ويدلل على خلود النفس ويروى قصة موت سقراط .

– المأدبه ، وفيها يدرس الحب ، ويشرح مذهبه في الحب الفلسفي .

– الجمهورية ، وفيها يرسم المدينه المثلى .

ـ فيدروس ، وفيها يعود الى موضوع المحاورات السابقه حيث يمحصها ويهذبها .

٤ ـ محاورات تمثل مرحله جديده في الوجود ، وتعد بمثابه مرحله تعمق في نظريه المثل ، وهي

ـ بارمنيدس ، وفيها يراجع نظريه المثل ثم ينقد المذهب الايلي

ـ تيتياتوس ، وفيها يحد العلم ، ويحلل الخطأ ، ويشرح الحكم في حالتي الصدق والكذب .

ـ السفسطائي ، وفيها يحاول ان يجد حدا للسفسطائي ، ثم يتكلم من الفن وتقسيمه ، وفي تصنيف المعاني الى اجناس وانواع ، ويعود الى مسألة الخطأ والحكم ، ويحلل معنى الوجود واللاوجود .

٥ ـ محاورات يطبق فيها افلاطون نظريه المثل على ضوء النتائج التي انتهى اليها في محاورتي السفسطائي وبارمنيدس ، وهي : ـ

ـ السياسي ، وفيها يسأل ما هو ، ويعود الى مناقشة مسائل سبق عرضها في الجمهوريه .

ـ فيلابوس ، ينظر فيها الى منهج البحث العلمي ، وفي الفن وشروطه ، وفي اللذه والاخلاق .

ـ تيماوس ، نجده يصور تكوين العالم ، ويذكر الصانع والطبيعه اجمالا وتفصيلا

ـ اقريتياس ، وفيها يصور المثل الاعلى للجماعات البشريه بوصفها كانت عليه اثينا في زمن متقدم .

ـ القوانين ، وفيها تشريع ديني ومدني وجنائي ، وفي هذا الكتـــــاب لا تظهر شخصية سقراط .

وفي المحاورات بأسرها نجد أن أفلاطون استخدم أسلوب الدراما والمناقشة والشرح المرسل . الدراما موجودة فيها لأن أفلاطون يعين فيها الزمان والمكان وكل الظروف ، ويعرض فيها أصنافا من الأشخاص يصورهم أبلغ تصوير ، ويدمجهـــم في حوادث تستحوذ اهتمام القارئ وتشد انتباهه حتى النهاية ، وقد جمع فـــي ثنايا الحوار الدرامي بين النكتة والسخرية . وأما المناقشة فهي نسيج المحاورة ، هي بحث في مسألة ومحاولة لحلها ، خاصة حين يسأل سقراط محـدثيه رأيهـــم ويناقشهم ويرد عليهم . وأما الشرح فيشمله الخطاب والقصة ، بالخطاب يؤيد قضية ، ويصدر في الغالب عن محدثي سقراط ، ويقلد به أفلاطون طريقة المتكلم وغالبا ما يكون المتحدث سوفسطائي أو خطيب . وأما القصة فقد اصطنعها أفلاطـــون ليصور بالرموز ما لا يمكن البرهنة عليه . ولكن ما هي المحاورة أصلا ؟ وما هـــو رأى اميل برهييه فيها ؟

تشتمل المحاورة الافلاطونية ، بدرجات متفاوتة من التمازج ، على ثلاثـــة مظاهر : فهي تمثيلية ، وفي غالب الأحيان نقاش ، وفي تتضمن أحيانا عرضـــا متسقا مطردا .

انها تدخل بادئ ذي بدء في عداد الأدب التمثيلي : فتارة يشار بوضوح الى المكان والزمان والظروف ، كما في بروتاغوراس ، بل كثيرا ما تدرج المحـاورة

نفسها ، كما فى المأدبة ، فى سياق قصة ،وطورا على العكس ، وهذا أكثـــر تواترا ،وطردا مع تقدم أفلاطون ، تبدأ المحاورة بصورة مباغتة وبلا تمهيد ، وثمة محاورات يبرز طابعها التمثيلى بروزا لافتا للنظر بحكم حيوية شخصياتها وغرابـة وقائعها التى تحتبس لها أنفاس القارئ ، وهناك محاورات أخرى يختفى فيهـا ، أو يكاد ، كل أثر للحياة الدرامية ، وإن لم يخل أى منها ، حتى أكثرها جفافـــا وعجفا ، مثل فيلابوس أو السفسطائى ، من قدر من الدعابة والهجاء .وأبــــرز شخصيات المحاورات اطلاقا سقراط ، ومن بعده من كانوا على صلة بسقراط ، مـــن سفسطائيين أو فلاسفة أغراب وفتيان من أسر عريقة فى أثينا ، ورجال سياسة مـــن المدينة ، وعلى كل حال ، وكما فى ملاهى ارسطوفانس ، أشخاص معروفون مـــن الجميع ، والعديد منهم لايزال على قيد الحياة ، وأكثرهم يمت بصلة قربى الـــى أفلاطون .وفى محاورات الشيخوخة وحدها تتدخل شخصيات خيالية ، لاتدب فـــى عروقها حياة حارة ،نظير الغريب فى السفسطائى وفى القوانين ،أو فيلابوس .

معروفة هى الصور التى كان يطيب لأفلاطون أن يصور بها سقراط : سقراط محاورة بروتاغوراس يوم كان لايزال فى ريعان الشباب وبلا سطوة أو حجـــة بـين ظهرانى السفسطائيين الموسرين والذائعى الصيت ، وسقراط الذى كان على أتـم وعى برسالته الأخلاقية والاجتماعية فى الدفاع ، وسقراط الذى يهلهل ضـــــــور القيبيادس فى المأدبة ويكشف لمينون عن جهله ويرسل فى أطرافه الخدر كما تفعل الرعادة ، وسقراط " مولد المعقول" فى ثياتيتوس ، وأخيرا المدافع عن الحيـــاة الفلسفية فى غورغياس وفى مينون . ثم يختفى سقراط ،وتختفى معه الحيويـــــة

التشيلية للمحاورة ، ويبدو أنه من غير المحتمل أن يكون سقراط الشاب ، الذى يتثقف فى فيدون بمطالعة انكساغوريس أو يقدم فى بارمنيدس نظرية المثل الى الفيلسوف الايلى المشهور ، أحدا آخر غير أفلاطون نفسه .

حول سقراط يلتئم شمل جمع غفير من السفسطائيين والخطباء والشراح والشعراء والمتنبئين ليضع المعلم حكمتهم على محك الامتحان : ويحاكى أفلاطون شخصياتهم محاكاة ساخرة ولا تخلو من قسوة : ومن هؤلاء هيبياس الذى يتباهى بأنه يعلم ويزاول الفنون طرا : وبروتاغوراس الذى لا يعرف كيف ينهى نقاشا بدأه حول امكانية تعليم العدالة الا بأن يروى خرافة : وغورغياس الخطيب الذى يريد أن يكون تعليمه تقنيا صرفا دون مبالاة بعدالة قضيته ، وأيون ، شارح هوميروس ، الذى لا يصدع الا بأمر الوحى والالهام ، مثله مثل الشاعر ، وأوطيفرون القديس المزعوم ، الذى يخشى أن يتحاشى الرجس الدينى أكثر مما يريد تفادى الاجحاف والجور .

يأتى بعد ذلك الشبان والفتيان ، بدءا بخارميدس ، الكريم المحتد ونسيب والدة أفلاطون ، الذى كان يمثل نموذج ذلك التحفظ وذلك التحشم فى السلوك وفى القول ، الذى كان يقال له العفة ، وانتهاء بقليقليس ، الطموح الوضيع النسب فى محاورة غورغياس ، الذى كان يجمع بين الذكاء والثقافة وتعتمل فى صدره رغبة حارة فى فرض نفسه على الاثينيين .

وفى المقام الاخير بورجوازيو أثينا وساستها ، ومنهم اقريطياس الطاغية ،

قريب أفلاطون ، الذى يتخذ من سقراط فى خارميدس موقفا عنيفا لا مراعاة فيه ، ولاخيس ونيقياس ، وهما عسكريان ممتازان يقعان فى حيرة من أمرهما اذا ما وجه اليهما أحد ، فى المناقشات الاستراتيجية ، سؤال عما ينبغى أن يتعلمه الشاب ، وأخيرا أنيطوس ، الشخصية الباعثة على القلق فى محاورة مينون والبورجوازى المحافظ الذى يتوجس خيفة من حرية فكر سقراط وان يتورع عن توجيه الاتهام اليه أمام القضاء .

تتميز عدة محاورات بنفس درامى متصاعد وبأزمات ما تفتأ تتعقد وتتفاقم على منوال التمثيليات التى تقدم على خشبة المسرح . وتارة يقتبس الحوار من معين الحياة العادية ، كما فى المأدبة ، حيث يقوم كل مدعو من المدعوين ، بعد أن يشرب ، بكيل المديح للحب ، وطورا من معين الأحداث الدرامية التى رافقت محاكمة سقراط وموته ، بيد أن نمو النفس الدرامى ينبع فى بعض الأحيان من طبيعة الشخصيات بالذات ، وهكذا فقد يتفق أن تتوقف المحاورة نتيجة لفراغ صبر أحد المتحاورين ورفضه الاستمرار فى اخضاع نفسه لفحص سقراط ، وحينما يواجه سقراط شخصا ميالا بطبعه الى النزق والاحتداد ، نظير قليقليس فى غورغياس ، يغدو الحوار عرضة فى كل لحظة وآن للتوقف . ومحاورة غورغياس هى التى تقدم لنا ، فى جملتها ، أروع مثال على الحركة الدرامية : ثلاثة فصول مترابطة أقوى الترابط : محادثات سقراط الثلاث مع غورغياس وبولوس وقليقليس : فغورغياس ، الذى لا يرى سوى الجانب التقنى الصرف من تدريب الخطيب ، يعجز عن تعيين غاية أخلاقية لفنه : وبولوس لن يستخدم فن الفصاحة لغرض فاسد ، وانما فقط لأنه شديد

الوجل لانه يوقر الاحكام المسبقة ، وفى قبالته ينتصب على العكس شخص عنيف ، مثل ، قليقليس : وهو سيجد فى مدرسة غورغياس لا كابحا ، وانما على العكس أداة لممارسة عنفه . وعلى هذا النحو فان جميع النتائج المترتبة على موقف غورغياس الفكرى تدور أمام أنظارنا على نحو حى وتشيلى .

أمام مثل هذه الحيوية النابضة تساءل بعضهم عما اذا لم يكن أفلاطون رمى ، تحت غطاء محاورى سقراط الذين قضى معظمهم نحبه منذ زمن بعيد ، الى تصوير أشخاص أحياء ، ومن المحقق أن أفلاطون لا يلقى بالا على الاطلاق للتسلسل الزمنى الذى كان يفترض به أن يتقيد به فيما لو كان قصده فعلا تصوير أشخاص من زمن شباب سقراط أو كهولته . ومن جهة أخرى ، فان بعضا من هؤلاء الاشخاص ، حتى فى محاورات المرحلتين الاولى والثانية ، معروفون من قبلنا ، ومنهم على سبيل المثال قليقيس ، أو السفسطائيان اوثيديموس وديونيسودوريس اللذان كان أفلاطون أعطاهما الدور الاول فى محاورة اوثيديموس ، على أنه لا يحق لنا اطلاقا أن نقيم تناظرا بين كل شخص من هؤلاء الاشخاص ، أمعروفين كانوا أم مجهولين ، وبين معاصرى أفلاطون ، والحقيقة فيما يبدو هى أن أكثر الشخصيات التى رسمها أفلاطون لاتعدو أن تكون صورا ذات قسمات عامة رسمت باقتضاب ، ومن ثم فانها تبقى ، وان نبضت بالحياة ، عمومية القيمة ، وهذا ما أتاح لافلاطون بطبيعة الحال أن يسقط على هذه الشخصيات مشاغل عصره واهتماماته هو نفسه .

وسواء انطوت المحاورة أو لم تنطو على قيمة تمثيلية ، يبقى الجزء الدائم والجوهرى من المحاورة هو النقاش ، خلا بعض الاستثناءات ،فردا على سؤال محدد (وعلى سبيل المثال : ما العدالة؟ هل يمكن تعلم الفضيلة؟) يجيب المجاوب بصيغة معينة : وهذه الصيغة هى التى توضع على حجر محك النقاش، طبقا للقاعدة اليتيمة التى نص عليها فى مينون : "ان النقاش(أو الجدل) لايقتضى من المجاوب أن يعطى أجوبة صحيحة فحسب ، بل أجوبة نابعة مما يقر بأنه يعرفه" .يفترض النقاش اذن طائفة بكاملها من المسلمات أو الفروض ،لتجرى المقابلة بينها وبين القضية المطلوب نقاشها ، للتحقق مما اذا كانت هذه القضية تتفق أو لا تتفق مع تلك المسلمات أو الفروض . فان ردت الصيغة الأولى ، اقترح المجاوب ثانية ، ثم ثالثة ، وهكذا دواليك ، دون أن يتأدى ذلك فى كثير من الأحيان الى أية نتيجة نهائية ، ومن ذلك مثلا أن خارميدس ، فى المحاورة التى تحمل اسمه ، يجيب ، ردا على سؤال سقراط عن طبيعة العفة ، بأنها سلوك "من يسلك بدقة وتؤدة" ، لكن بما أن خارميدس يعترف ، من جهة أخرى ، بأن العفة هى من الأمور الجميلة ، وقسر بأن سلوك من يسلك بسرعة أجمل من سلوك من يسلك ببطء ، يترتب على ذلك أن صيغته تخالف ما يقر هو نفسه بأنه حق .ومن ثم يتعين عليه أن يتخلى عنها ويتقدم بصيغة أخرى .

ليس النقاش أو الجدل اذن فى أى درجة من درجاته ، كما فى مبارزات السفسطائيين ، مواجهة بين رأيين متعارضين ، يؤيد كلا منهما محاور : فالمجاوب هو وحده الذى يفصح عن آراء موجهة ، أما سقراط فهو" لا يعرف شيئا

سوى أنه لايعرف شيئا" ولا دور له غير أن يفحص أو يمتحن المجاوب، ليبين له أهو يتفق أو لا يتفق مع ذاته .

ومن حيث المبدأ سيبقى الجدل الافلاطونى على الدوام ما كانه منذ البداية فى المحاورات السقراطية ، فمحاورة ثياتيتوس تتفحص على التوالى مختلف آراء ثياتيتوس فى العلم ، كما تدحض محاورة هيبياس الأكبر ظنون هيبياس المتعاقبة فى الجمال ، غير أن الاطار الخارجى والمدلول لا يحتمان أن يتهدد لا شيئا فشيئا ، وبالفعل ، ان المحاورات السقراطية فحص للأشخاص بقدر ما هى فحص لظنونهم ، بل ان الاهتمام يتركز على فحص الاشخاص أكثر منه على فحص الظنون .فليست مفاهيم العفة والشجاعة والتقوى هى بذاتها ولذاتها موضوع البحث ، وانما بيت القصيد معرفة ما اذا كان الاشخاص الذين يملكون هذه الفضائل أو يعتقدون أنهم يملكونها يعرفونها ، وبكلمة واحدة ما اذا كانوا يعرفون أنفسهم فعلا ، وفائدة النقاش ستكون فى هذه الحال" معرفة الذات" .

لكن يبدو أن مركز اهتمام أفلاطون ، طردا مع تنائيه عن دائرة التأثير السقراطى ،انتقل من الاشخاص لينصب على الوقائع ذاتها .ومن ثم بات يعلق قيمة أكبر على النتيجة التى يتم احرازها .لنقارن مثلا بين بروتاغوراس ومينون ، فهما تعالجان موضوعا واحدا :هل يمكن تعلم الفضيلة ؟ لكن سقراط يكتفى فى أولى تينك المحاورتين بأن يضع بروتاغوراس على خلاف مع ذاته ،اذ يجيب أول الأمر بنعم ثم بلا ، فما يوضع على محك التمحيص ليس الموضوع نفسه ، وانما

ادعاء بروتاغوراس . أما فى محاورة مينون فان أفلاطون ، وقد صار فى أرجح الظن فى تلك الفترة رئيس الاكاديمية ، يشير الى الطرائق الايجابية فى البحث والتعليم . بل أكثر من ذلك ، فقد يتفق فى المحاورات الاخيرة أن تغيب الطريقة السقراطية تماما عن الذاكرة : ففى فيلابوس ، مثلا ، لا يتمثل الجدل كما فى السابق فى فحص سقراط للمجاوب ، بل يشتمل على أطروحتين متناقضتين تتواجهان ، واحداهما يؤيدها سقراط نفسه .

هكذا فقد الجدل ، فى مجرى نشاط أفلاطون الادبى ، شيئا فشيئا أهميته التمثيلية والانسانية ، ونزع الى التحول الى منهج غير شخصى يعنى بالقضايا لذاتها

أما المظهر الثالث الذى ميزناه فى محاورات افلاطون فهو العرض المتسق المطرد ، هذا العرض يتبدى ، فى محاورات المرحلتين الاولى والثانية ، فى شكلين تجمع بينهما آصرة قربى متينة : الخطاب الذى يحامى عن أطروحة ، والاسطورة التى تروى وتسرد ، أما الخطاب الذائد عن قضية فيوضع فى العادة على لسان محاورى سقراط ، وغالبا ما يتلبس طابع المحاكاة الساخرة ، ومن قبيل ذلك أن يعرض سفسطائيون رأيهم فى محاضرة علنية فى ظاهر من الابهة ، فينتهز أفلاطون الفرصة ليحاكى ساخرا أسلوب بروتاغوراس أو بروديقوس أو غورغياس : وفى أحيان أخرى لا يأخذ الخطاب شكل محاضرة سفسطائية ، ولكنه يبقى يمت بصلة نسب اليها ، ومن هذا القبيل مديح الحب فى المأدبة حيث يحاكى أفلاطون ساخرا على التوالى أسلوب كل من الخطيب ليسياس (خطاب فيدروس) ، وجورجياس

(خطاب أغاطون) ، وكذلك خطاب قليقابيس في جورجياس ، أما خطاب ليسياس في فيدروس فغرضه أن يضرب مثلا عيانيا على عيوب أسلوب الخطباء . بيد أن جميع هذه الخطب المتسقة تؤدى في الحقيقة ، وبنوع ما ، دورا تنفيريا من الطريقة العلمية حقا في البحث ، أي الجدل . أما سقراط ، فلا يتقن فن الخطب الطويلة ، (بروتاغوراس) ، واذا ما حاول محاورة ، لميل طبيعي في نفوسهم أن يتملصوا من النقاش بالقائهم خطابا (نظير ما يفعل بروتاغوراس) ، واذا كانوا دوما على استعداد ، نظير قليقليس ، للانسحاب من اللعبة عندما لا يدع لهم [illegible] مجالا للكلام ، فان سقراط يشتكى ، على العكس ، من أن بروتاغوراس ، لا يريد التمييز بين " نقاش بين أشخاص يطلبون الاجتماع واللقاء فيما بينهم وبين خطاب برسم الشعب " . ذلك أن بيت القصيد في الخطاب اقناع السامع عن طريق مداهنة ظنونه وممالأة أحكامه المسبقة ، وليس طلب الحقيقة والوئام مع الذات .

بيد أن أفلاطون لم يقف على الدوام ، وطوال حياته ، هذا الموقف المعادى من فن الخطاب ، بل [illegible] له مكانا ما ومتى يكبر فطرائق الاقناع تحتفظ بأهميتها وبقيمتها متى ما كان المطلوب فرض وجهات نظر لاتحتمل دقة وصرامة في البرهان على صحتها [illegible] من هذا المنظور بين القوانين ، وهو من مؤلفات شيخوخته ، وبين الجمهورية : ففي القوانين ينتفي وجود النقاش ، ولكن تحل محله بالمقابل ، وبالنسبة الى كل منظومة من القوانين ، ديباجة مطولة ، الغرض منها انتزاع الاقتناع لا البرهان ، ومن هذا القبيل الديباجة المشهورة ، في الكتاب العاشر للقوانين ذات الصلة بالدين ، ولطريقة أفلاطون

هذه تأثير عظيم ، وهى تتجاوز كونها مجرد مسؤدة لموعظة أخلاقية لتصير ،فيما بعد ،هى الفلسفة بكاملها تقريبا .وقد أبان أفلاطون على كل حال ، منذ محاورة فيدروس ، أن ثمة امكانية لاصلاح فن الفصاحة ، وأوضح كيف يمكن أن يكتسب الخطاب تماسكا وتساوقا اذا ما قرن بالجدل ، وقد ضرب مثلا فى المحاورة نفسها على هذا الأسلوب الفخم والخطابى كاشفا عما بينه وبين حيوية المحاورات الأولى ولوذعيتها من تضاد .

أما الأسطورة فلا تعدو بادىء ذى بدء أن تكون للخطاب حلية ، وبصفتها هذه ، تحتل مكانها لدى السفسطائيين أو الخطباء الذين يحاكيهم أفلاطون محاكاة ساخرة ، ومن هذا القبيل مثلا أسطورة بروميثيوس كما يرويها بروتاغوراس، أو أسطورة ميلاد ايروس فى يحامى عن أطروحة ، والأسطورة التى تروى وتسرد ، أما الخطاب الذائد عن قضية فيوضع فى العادة على لسان محاورى سقراط ، وغالبا ما يتلبس طابع المحاكاة الساخرة ، ومن قبيل ذلك أن يعرض سفسطائيون رأيهم فى محاضرة علنية فى ظاهر من الأبهة ، فينتهز أفلاطون الفرصة ليحاكى ساخرا أسلوب بروتاغوراس أو برود يقوس أو جورجياس ، وفى أحيان أخرى لا يأخذ الخطاب شكل محاضرة سفسطائية ، ولكنه يبقى يمت بصلة نسب اليها ، ومن هذا القبيل مديح الحب فى المأدبة حيث يحاكى أفلاطون ساخرا على التوالى أسلوب كل من الخطيب ليسياس (خطاب فيدروس) ، وغورغياس (خطاب أغاطون) ، وكذلك خطاب قليقليس فى غورغياس ، أما خطاب ليسياس فى فيدروس فغرضه أن يضرب مثلا عيانيا على عيوب أسلوب الخطباء ، بيد أن

جميع هذه الخطب المتسقة تؤدى فى الحقيقة ، وبنوع ما ، دورا تنفيريا من الطريقة العلمية حقا فى البحث ، أى الجدل ،أما سقراط ، فلا يتقن فن الخطب الطويلة" (بروتاغوراس) ، واذا ما حاول محاوروه ، لميل طبيعى فى نفوسهم ، أن يتملصوا من النقاش بالقائهم خطابا (نصير ما يفعل بروتاغوراس) ، واذا كانوا دوما على استعداد ،نظير قليقليس ، للانسحاب من اللعبة عندما لا يدع لهم سقراط مجالا للكلام ، فان سقراط يشتكى ، على العكس ، من أن بروتاغوراس لا يريد التمييز بين " نقاش بين أشخاص يطلبون الاجتماع واللقاء فيما بينهم وبين خطاب برسم الشعب" (المصدر نفسه) . ذلك أن بيت القصيد فى الخطاب اقناع السامع عن طريق مداهنة ظنونه وممالأة أحكامه المسبقة ، وليس طلب الحقيقة والوئام مع الذات.

بيد أن أفلاطون لم يقف على الدوام ،وعلى مدى حياته ،هذا الموقف المعادى من فن الخطاب ، بل يبدو على العكس أنه أفسح له مكانا ما ونى يكبر فطرائق الاقناع تحتفظ بأهميتها وبقيمتها متى ما كان المطلوب فرض وجهات نظر لاتحتمل دقة وصرامة فى البرهان على صحتها .فلنقارن من هذا المنظور بين القوانين ، وهو من مؤلفات شيخوخته ، وبين الجمهورية : ففى القوانين ينتفى وجود النقاش ، ولكن تحل محله بالمقابل ، وبالنسبة الى كل منظومة من القوانين ، ديباجة مطولة ، الغرض منها انتزاع الاقتناع لا البرهان : ومن هذا القبيل الديباجة المشهورة ،فى الكتاب العاشر ، للقوانين ذات الصلة بالدين ، ولطريقة أفلاطون هذه ، تأثير عظيم ،وهى تتجاوز كونها مجرد مسوّدة لموعظة

أخلاقية لتصير، فيما بعد، هى الفلسفة بكاملها تقريبا، وقد أبان أفلاطــون على كل حال، منذ محاورة فيدروس، ان ثمة امكانية لاصلاح فن الفصاحـــة، وأوضح كيف يمكن أن يكتسب الخطاب تماسكا وتساوقا اذا ما قرن بالجدل. وقـد ضرب مثلا فى المحاورة نفسها على هذا الأسلوب الفخم والخطابى كاشفا عمـا بينه وبين حيوية المحاورات الأولى ولوذعيتها من تضاد.

أما الأسطورة فلا تعدو بادىء ذى بدء أن تكون للخطاب حلية، وبصفتها هذه، تحتل مكانها لدى السفسطائيين أو الخطباء الذين يحاكيهم أفلاطــون محاكاة ساخرة، ومن هذا القبيل مثلا أسطورة بروميثيوس كما يرويها بروتاغوراس، أو أسطورة ميلاد ايروس فى خطب المأدبة، غير أن أفلاطون يضع من وقت مبكـر جدا، وبالتحديد منذ غورغياس، أساطير على لسان سقراط، ولهذه الأساطير سمات محددة تباين سمات الأسطورة التى هى مجرد حلية خطابية. فما هى، أولا، بأجزاء من خطاب أوسع، وانما وجودها وجود لذاته، ومن أمثلتهـــا: أساطير خاتمة جورجياس والجمهورية، ففى هاتين المحاورتين تبدأ الاسطـورة حينما يكون معين النقاش قد نضب وتم جلاء مفهوم العدالة، وتنضاف الى النقاش دون أن تؤلف جزءا منه. وهذه الأساطير لا تتعرض، ثانيا، لأنساب الآلهـــة أبدا، بل تتحدث فقط عن مصير النفس، أو بصورة أعم عن التاريخ الانسانـى، وبديهى أن الأساطير المتصلة بالحياة فى الآخرة ترتبط، ابتداء مــــن الأوذيسة، بجغرافية خيالية تصف موطن الاشباح، ويشغل هذا الضرب مــن الجغرافية، فى الأسطورة الافلاطونية، مكانة متعاظمة الأهمية: فعلى حين أن

محاورة غورغياس تكاد لا تتجاوز التشلات الهوميرية ، تتكهن محاورة فيدون بتضاريس سطح الارض،وتربط الجمهورية وفيد روس بوجه خاص تاريخ النفس ربطا وثيقا بالنظام الفلكى ، وبذلك يستحيل الكون بأسره الى مسرح تتوالى على خشبته مواكب نفوس البشر والآلهة .ويكاد يباح لنا القول أن التخمينات الفلكية لا تأخذ طريقها ابدا الى محاورات أفلاطون الا بوساطة أسطورة النفس ، فالحركة الناظمة للموجودات (القوانين) التى التى تقضى بأن تنجذب النفس بطبيعة الحال نحو المواضع التى ستلقى فيها قصاصها أو تنال مكافأتها ، ذلك أن الكون نفسه كائن حى ومتحرك عظيم ،ومحاورة تيماوس ،التى لها شكل قصة أو أسطورة ،تروى كيف تكونت نفس الكون وكيف كونت لنفسها جسما .وقد كان لهذه الفلكيات الدينية فى الحقبة التالية تأثير لا يستهان به .

تتجه الأسطورة أيضا ، وانما فى النادر من الاحايين ،نحو الخرافة التى لها شكل قصة تاريخية ،ومن أمثلة ذلك اقريتياس ،وهى محاورة غير مكتملة من محاورات غير مكتملة من محاورات الشيخوخة ، تتضمن وصفا لاثينا فى أحقاب ما قبل التاريخ ووصفا للاطلنديد .

وأخيرا ينبغى أن نضيف القول أن العرض المتصل والمطرد للأسطورة فى تيماوس يرتبط بغير لأم بشكل آخر من العرض المتصل المطرد هو شكل بحث فى الطبيعيات أو الطب، وفى نهاية المحاورة يكون ظهور خاطف ومتأخر للعلوم الاختبارية كما كان يتصورها الايونيون أو الأطباء ، فلا تجد بطبيعة الحال تعبيرا عنها فى أى شكل من الاشكال الادبية التى تقدم بنا الكلام عنها .

هذا التعقيد الخارق للمألوف في الاشكال : دراما ، ملهاة ، جدل ، خطاب متصل وأسطورة ، وهي أشكال تتفاوت مقاديرها وتتباين قسماتها تبعا لأزمنتها ، يستحيل ضرب صفح عنه عند التنطع للحكم على فلسفة افلاطون .

ان ما يؤلف وحدة هذه الاشكال كافة وما يقتضي في الوقت نفسه تنوعها هو الرغبة في أن تتبوأ الفلسفة مكانتها في الحاضرة ، وفي أن تتكشف للعيان رسالتها الاخلاقية والاجتماعية ، ففي بلاد الاغريق عهدئذ لم يكن الفيلسوف يحدد نفسه البتة قياسا الى أنواع التفكير — العلمي الديني — الأخرى ، وانما بعلاقته بالخطيب والسفسطائي والسياسي وبافتراقه عنهم . فالفلسفة هي كشف شكل جديد للحياة الفكرية ، التي لا تقبل على كل حال انفصالا عن الحياة الاجتماعية ،وتصور لنا المحاورات هذه الحياة ، ومعها جميع أنواع الدراما والملهاة التي تنبثق عنها ، وكانت هذه الفلسفة ، من بعض المناحي ،تصدم وتعاكس عادات متأصلة مترسخة في بلاد الاغريق عصرئذ ، وكان من المحتم أن تنشب منازعات كان موت سقراط عاقبتها الفاجعة .

من هو الفيلسوف؟ ان أفلاطون يرسم له صورا شتى ،فهو في فيدون الانسان الذي تطهر من دنس الجسم ،وما عاد يحيا الا بالتنفس ،ولا يخشى الموت ،وذلك ما دامت نفسه منفصلة ، حتى في هذه الحياة ،عن جسمه ،وهو في ثياتيتوس الرجل الأخرق العديم الحذق في علاقاته مع سائر الناس ، الرجل الذي لن يكون أبدا في محله في المجتمع البشري ، والذي سيبقى عادم الاثر

في الحاضرة ،وفي الجمهورية هو رئيس الحاضرة ،وهو الذي يصير في القوانين ، ذلك المحقق الاشبه بمحققي محاكم التفتيش ، الذي يطلب" خلاص نفس" المواطنين فيفرض على سكان المدينة الايمان بآلهة الحاضرة تحت طائلة الحبس المؤبد ، وأخيرا ، أنه ذلك المتحمس الملهم الذي يطغى بصورته على محاورتي فيدروس والمأدبة ،وتغلب على هذه الصورة المتعاقبة سمتان راجحتان تناقض في الظاهر واحد تهما الاخرى ، فالمفروض بالفيلسوف من جهة أولى أن" يهرب من هذه الدنيا" ،وأن يتطهر ويزكو نفسا ،ويعيش على تماس من الماهيات التي يجهلها السفسطائي أو السياسي ،ولزام عليه ، من الجهة الثانية ، ان يبني المدينة الفاضلة التي تنعكس فيها ، على صعيد العلاقات الاجتماعية ، العلاقات الصحيحة الدقيقة الصارمة التي هي موضوع العلم ، الفيلسوف هو ، من جهة أولى ، العالم الذي اعتزل العالم ، ومن الجهة الثانية ،الحكيم والعادل ، السياسي الحق الذي يسن للمدينة شرائعها .أفليس أفلاطون نفسه هو في آن معا مؤسس الأكاديمية ، وصديق علماء الرياضة والفلك ، ومستشار ديون ودونيسوس الطاغية أيضا ؟ ولئن كان ، فضلا عن ذلك ، وبصفته فيلسوفا ، هو مبتكر المنطق الصارم أو محركه الأول ، فانه كذلك الملهم الذي ما كانت قريحته لتجود لولا تدخل اله الحب ، والذي لا يسعه أن يبدع ويعطي الا في الجمال :فالنقاش المهتدي بهادي العقل يقترن بجدل الحب الذي يفصح عن نفسه في بوح غنائي وتأملات صوفية .رجل العلم ورجل التصوف ، رجل الفلسفة ورجل السياسة :ان هذه سمات منفصلة في العادة ،ولن نلقاها مجتمعة مرة ثانية ، في مسار هذا التاريخ

الذى نضعه بين يدى القارئ، ٠الا لدى بعض كبار مصلحى القرن التاسع عشر ، .لهذا ينبغى أن نفهم جيدا ما الرابط الذى يلائم بينهما ٠ولكن ما هو العلم الافلاطونى ،وما هى صلته بالجدل السقراطى ؟

العلم الافلاطوني وصلته بالجدل السقراطي :

ان أولى سماته المميزة الترابط الوثيق بين موضوع المعرفة والطريقة المنهجية التى يتم بها الوصول اليه ٠وهذه نقطة بالغة الاهمية ينبغى أن نلح عليها الحاحا خاصا ٠فقد رأينا أن منطلق افلاطون هو ما يسمى عادة بالمفهوم السقراطى ، أو ما سماه هو منذ ذلك الحين بالمثال ،مثل الشجاعة أو الفضيلة أو الورع ، أى كما يقول بنفسه فى اوطيفرون " الصفة الفريدة التى بها يكون كل شئ ورع ورعا " والتى تستخدم "كحد تشبيهى للاعلان بأن كل شئ مماثل ورع بدوره" ٠ المثال اذن صفة كامنة فى الموجودات ذاتها ، ولكن لا سبيل الى استنباطها الا بالفحص السقراطى ،وبالفعل ،اننا لا نكون على يقين من أن الصيغة التى توصل اليها المجاوب تعبر حقا عن المثال الا متى ما صمدت لهذا الفحص وخرجت من الامتحان ظافرة ،وليس من وحى أو حدس مباشر يمكن أن يغنى عن هذا الفحص، والطريقة هنا أعظم أهمية ،على كل حال ، من الموضوع نفسه ، وبالفعل ،ان سقراط لا يصل أبدا الى المثال ،وبالمقابل ، أنه يضبط الفكر ويحرره من أوهامه ٠

كان البحث السقراطى يقتصر على الأمور الأخلاقية ،ومن المسلم به ، بالاستناد الى شهادة أرسطو ، أن كل ما فعله أفلاطون هو أنه شمل بالمنهج

شلا لا تندرج فى دائرة العمل ، وأنه "فصل" هذه الشل ،أى خلع عليها وجودا متمايزا ولكن ما الكيفية التى تم بها هذا التغيير ، أكانت له بالفعل تلك الصفة الاعتباطية التى يعزوها اليه أرسطو ، لا يبدو هذا صحيحا ففصل الشل ، الذى يجعل منها موجودات أعلى وأسمى من المحسوسات، يتطابق على ما يظهر مع المكانة التى يختص بها أفلاطون الرياضيات.

ان الرياضيات ، التى تستخدم منهجا دقيقا صارما ، تعرف خلافا لسقراط ، كيف تفضى الى استنتاجات ايجابية . كيف ولماذا ؟ الفضل فى ذلك يعود الى نهج يسميه أفلاطون الفرض، ويقدم أوضح تعريف به فى محاورة مينون ، "عندما يسأل العالم الرياضى بصدد سطح من السطوح ، وعلى سبيل المثال عما اذا كان من الممكن لشلث بعينه أن يندرج فى دائرة بعينها ، تراه يجيب: " لا أدرى بعد أن كان هذا السطح يصلح لذلك، لكنى أرى أنه من المناسب، اذا شئنا تعيينه ، أن نفرض فروضا فنجرى معاكمتنا العقلية على النحو التالى : ان يكن لدينا متوازى أضلاع مساو فى مساحته لمساحة ذلك السطح ، وان أركزناه الى مستقيم ذى طول محدد ، فكان دون ذلك السطح ، كانت النتيجة كذا ،والا فستكون كذا" .ان هذا المنهج هو التحليل الذى قوامه الرجوع من المشروط الى الشرط، مستهدفا فى المقام الأول أن يقيم علاقة استتباع منطقى بين قضيتين ، مع تنحيته جانبا بصورة مؤقتة مسألة معرفة ما اذا كان الشرط نفسه متوفرا ، ومن الممكن أن يكون هذا الشرط موضوع بحث مشابه ، وان يرد هو نفسه الى شرط مفترض.

يحل التحليل الرياضى اذن محل النقاش السقراطى فى محاورة مينون ،

والحال ان وجود المثل وانفصالها تصورهما لنا محاورة فيدون بملء الوضـــوح باعتبارهما ناجمين عن تطبيق منهج التحليل على مشكلة تعليل الاشياء كما كان يطرحها الطبيعيون .فأفلاطون يروى كيف أخذ سقراط بعد ما تأكد ما له عجـز الطبيعيين عن تعليل وقائع أكثر بساطة ، بكتاب لانكساغورس جاء فيه قوله : ان "العقل هو ناظم الاشياء وعلتها طرا" ، لكنه لما تقدم فى المطالعة تبين لـــه أن العقل لا يضطلع بأى دور على الاطلاق فى التعليل التفصيلى للظاهـرات . وعلى سبيل المثال شكل الارض أو حركة السيارات، وان انكساغورس يلجأ فـــى هذا التعليل الى الهواء والاثير والماء ،ومن ثم لو كان انكساغورس هو المطالـب بأن يجد تفسيرا لقبوع سقراط فى سجنه،لقال ان العلة فى ذلك لاترجع الـــى كون سقراط أبى الهرب ، وانما الى اتصاف بدنه بهذه الصفة أو تلك ،وعندئـــذ قرقرار سقراط ، كيما يجد حلا للمشكلات الطبيعية ، ان ينحى جانبا الوقائـــع التى يحدها بها البصر أو الحواس الاخرى ، وان يحاول أن يستعمل ." فى جولة ثابتة" ، المنهج الذى سبقت الاشارة اليه فى محاورة مينون .، أى "أن أقرر على سبيل الفرض الصيغة التى أرتئى أنها هى الامتن ، ثم أن أقرر أن ما يتفق مـع هذه الصيغة هو الحق، وأن ما لا يتفق مع هذه الصيغة ليس هو الحـــق" .
وما هذه الصيغة ،فى مشكلة تعليل الموجودات، الا الصيغة التى تؤكد وجـود المثل ، " سنفرض أن هناك جمالا فى ذاته ،خيرا فى ذاته ، كبرا فى ذاته ، وهكذا دواليك" :فان يكن شىء من الاشياء جميلا بدون أن يكون هو الجمال فى ذاته ، جاز لنا تفسيره بالقول انه" يشارك" فى الجمال فى ذاته ، ويكشف افلاطون بوضوح

تام عن قصد ، حينما يقارن طريقته فى التحليل بطريقة الطبيعيين ، لنفرض أننا نريد أن نحلل كيف أن الشيئين يؤلفان زوجا واحدا ، فالطبيعى ينبئنا فى هذه الحال أن شيئين ، كانا فى الاصل متباعدين ،قد تقاربا ، أو أن الشىء الواحد انقسم الى شيئين : وعليه فانه يقدم لنا تفسيرين متناقضين لواقعة واحدة ، أو لنقل بالاحرى انه لا يفسرها اطلاقا ، فما من عملية طبيعية تستطيع أن تفسر تكوين الثنائى ،اذ أن الثنائى موجود فى ذاته ، بمعزل عن العمليات الطبيعية كافة ، باعتباره موضوعا للرياضيات، وانما بالمشاركة فى هذا الثنائى فى ذاته تتولد جميع ثنائيات الاشياء .

على هذا النحو يتكشف لنا ارتباط نظرية المثل بالمنهج التحليلى أو بالمنهج الفرضى ، والمنهج أوسع وأرحب بكثير من نظرية المثل التى لا تعدو أن تكون تطبيقا خاصا من تطبيقاته ،وتلك هى روح الافلاطونية التى ستقف على طرفى نقيض منها جميع المذاهب الوثوقية التى سترى النور من بعدها ، ويبقى اندفاع الفكر لدى افلاطون ، كما لدى سقراط من قبله ، أهم من النجاح .

الجدل الافلاطوني :

بيد أن المنهج التحليلى يطرح مشكلة لها وجهها من الخطورة ،وقد ارهص بها أفلاطون فى فيدون وعالجها مطولا فى الجمهورية ، فبموجب هذا المنهج يتعين أن يرد الفرض نفسه ،بعد ما يكون أدى دوره فى عملية البرهان ، الى فرض أعلى منه ،ولكن لامناص من التوقف، فى هذا النزول نحو الشروط، عند حد

" يكفى نفسه" (فيدون) ، ولايكون مفترضا (الجمهورية) ،والحال فى الرياضيات لا تسايرنا هنا اطلاقا فهى تفترض فى مسعاها الى حل مشكلاتها ، خطوطا مستقيمة ومنحنية ،وأعدادا ، شفعية ووترية ، بيد أن هذه المفترضات تبقى مجرد مفترضات ، ولا يمكن أن يعللها سوى علم أعلى ، جدل يتمكن من الوصول الى اللامشروط ،وحينما يسمى أفلاطون هذا اللامشروط باسم الخير أو مثال الخير فان قصده واضح بما فيه الكفاية ، فمراده أن التعليل النهائى الوحيد الذى يمكن اعطاؤه لموجود من الموجودات هو انه خير أو مشارك فى الخير وبوسعنا الافتراض، استنادا الى المحاورات اللاحقة ، أنه مذ كتب الجمهورية كان يجرى محاكماته العقلية مثلما سيجريها فيما بعد فى تيماوس ، ففى هذه المحاورة الأخيرة كانت النسب الرياضية أو الاشكال الهندسية التى يفترضها الفلكى لتفسير حركات الكواكب لا تجد بدورها تفسيرها الا لأنها تحقق قصدا من مقاصد الاله الفاطر ، قصدا ينبع من طيبته ، فالطيبة هى ما يفترضه سلفا وجود كل شىء ، دون أن تفترض هى نفسها وجود أى شىء وما سيسميه أرسطو بالعلة الغائية هو العلة الحقيقية والمطلقة التى تعطى التفسير الأخير ، فالعدالة والجمال ، مثلهما مثل الفضائل ذاتها ، لا قيمة لهما بحد ذاتهما ان لم نعرف " أين وجه الخير فيهما" وان الخير لأشبه بشمس تعرف على ضوئها الموجودات الأخرى فى علة وجودها بالذات، ولحرارتها تدين بوجودها ، ليس الخير اذن موجودا من الموجودات، وانما هو اسمى من الوجود رفعة وقوة" .

اننا لا نستطيع أن نأمل فى فهم هذا المقطع الغامض من الجمهورية

عن مثال الخير ما لم نتبين المشكلة التي غرضه أن يسهم في حلها ، فقد كان أفلاطون أطلق في فيدون اسما عاما هو التفكير على التعقل الذي يتقدم عن طريق كشف الفروض ، لكن كيف السبيل الى التحقق من أن الشرط الذي أمكن الوصول اليه بالنزول من فرض الى فرض ليس هو نفسه شرطا ؟ من المؤكد أن ليس السبيل الى ذلك صلة الارتباط المنطقية التي تقيمها سائر الفروض مع هذا الشرط ، لانه لن يتميز في هذه الحال عن أي فرض آخر ، وانما السبيل الوحيد الى تعرفه الحدس العقلي المباشر ، وضرب من الرؤيا والاستبصار لا يحتاج الى أي مبرر يبرره (الجمهورية) .

من هنا كان على الفيلسوف أن يتبع في تأهيله نظاما كذاك الذي يرسمه الكتاب السابع من الجمهورية ، فالاساس الذي ينهض عليه تأهيله الفكري علوم أربعة تستخدم كلها "المنهج الفرضي" : الحساب ، الهندسة ، الفلك ، الموسيقى ، ويحرص أفلاطون أشد الحرص على التنويه بأنه لا يقبل بهذه العلوم الا بقدر ما تأخذ بذلك المنهج ، وهو يشذب منها كل ما يمكن أن يخالطها من ملاحظة محسوسة ، وكل ما لا يمكن أن يقوم عليه برهان عقلي : فالحساب مثلا ليس فن العد الذي يحتاجه التاجر أو القاضي الاول ، وانما هو العلم الذي يميز الاعداد في ذاتها ، بمعزل عن المحسوسات : كذلك فان الهندسة ليست مسح الارض ، والدليل على ذلك يجده أفلاطون في فرع جديد من هذا العلم ، ما أنفك قط عن التنويه بأهميته ، هو التجسيم أو الستريومتريا ، فهو لا يعود في هذه الحال مجرد علم

لقياس الأجسام ، وانما هو علم وسيط بين الهندسة بحصر المعنى وبين علم الفلك ، وعليه ، ان هذا العلم الأخير ، الذى لا يقبل الا بتآلفات بين حركات متناظمة لتفسير حركة الكواكب والأجرام السماوية ، لا يمت بصلة الى رصد الأفلاك الذى لا يقع النظر فيه بصورة مباشرة الا على حركات غير منتظمة . وأخيرا ، فان الموسيقار الذى يضبط آلته بالتجربة ليس ذلك العالم الذى يكتشف النسب العددية البسيطة القائمة بين الألحان . وهكذا ، فان هذه العلوم الأربعة اذ تقسرنا على الارتفاع بالتعقل وحده ، الى فروض ، بمعزل عن المحسوسات . تشدنا نحو الوجود نحو الماهيات الحقة .

لكن ذلك كله لا يعدو أن يكون تمهيدا واعدادا ، فالى تلك العلوم ينضاف الجدل . والجدلى الحقيقى هو صاحب العقل الشامل . العقل الذى لا يترك العلوم فى حالة الشتات ، بل يعاين صلة قرباها فيما بينها وبالوجود ، وبكلمة واحدة ، انه العقل الذى يربط تنوع الفروض بجذورها الأوحد ، وعن طريق علم الخير ، الذى هو اعظم العلوم طراً ، ينير تلك الفروض ويبين عن صدقها .

أ ـ أصل العلم : التذكر والأسطورة :

من الأهمية بمكان ، لحسن فهم أفلاطون فى طور نضوجه ، أن يبقى هذان المستويان للمعرفة العقلية ماثلين فى أذهاننا ، وان طائفة بكاملها من المشكلات ترتبط بالتمييز بينهما . فأولا ، كان أفلاطون السقراطى الخالص ، الذى يقنع باخضاع الصيغ أو الحلول المقدمة من قبل المجاوب للامتحان ، يدع أصل هذه

الصيغ نفسها يلفه ابهام كامل : علما بأنها - اذا كانت جزافية خالصة ، فمـــا حظها من الاتفاق مع الحقيقة ؟ ذلك هو مغزى السؤال السفسطي الذي يطرحه مينون . فالبحث مستحيل اذا كنا نجهل كل شيء عما نبحث عنه ، مثلما أنه غـــير مجد اذا كنا نعرفه . يتعين اذن أن يكون ذهن المجاوب متجها سلفا نحــــو الحقيقة ، ولا بد بالتالي من أن يكون عرف من قبل هذه الحقيقة ، بحيث يكـــون البحث والعلم مجرد " تذكر " ولئن يكن في مقدور العقل أن يكشف الحقائق بمجرد التفكير المعلم أو بغير هديها) فهذا معناه أنه يحوزها من الأصل في دخيلة نفسه ، وبالتفكير وحده ، امك للعبد الذي استجوبه سقراط أن يكتشف أن المربــع الذي هو بمثل ضعف مربع آخر هو ذلك الموسوم فوق خط القطر ، والحـــال أن من يكتشف حقيقة هي في حوزته أصلا ، يكون قد استعادها بذاكرته . هـــذا الا يعني على الاطلاق أن نظرية التذكر نظرية كسلى ، وانما هي على العكس نظرية تحض وتحث ، فبفضلها " تتأتى لنا الشجاعة ونبذل قصارانا في البحث والعثور على ذكرى ما غابت عنا ذكراه " ، وبفضلها نصير " أفضل مما كنا ، وأقوى عزمـــا وشكيمة ، وأقل كسلا " . ان التذكر هو الاسم الأول لاستقلال العقل في البحث .

غير أن هذه النظرية تنطوي بدورها على توكيد له وجهه من الخطـــورة ، سبق وجود النفس ، وخلود النفس ، الذي كان افلاطون شك فيه في محاوراتـــه الأولى ، يغدو الآن شرطا للعلم . ومجرد توكيد سبق الوجود بلغة جافة ومجـردة لا يكفي . وأرجح الظن أن أفلاطون تراءى له أن هذا الاعتقاد لن يقوم لن كيـــان الا اذا تسنى له أن يجسم نفسه في أسطورة ، والأسطورة ، التي تتكلم عن وجـــود

النفس خارج الجسم ، كانت في أول شكل تلبسته في محاورة فورغياس مستقلة تماما عن الاهتمامات التى تدور حولها محاورة مينون ، فهى تروى فقط كيف يستمر عمل العدالة بعد الموت ، وحتى في المحاورات التالية تحتفظ الأسطورة في أغلب التقدير ، وفى جزئها الأعظم ، بالطابع نفسه وتبقى مجرد سرد لمحاكمة الهيئة ، بيد أن هذه المحاورات تفسح مكانا ، وهو فى فيدروس واسع للغاية ، للكيفية التى تكتسب بها النفس ، حين دلوفها الى الجسم ، المعرفة بالحقائق التى ستستعيد ذكراها في أثناء حياتها فوق الأرض ، فالنفس تواكب آلهة السماء في مسارهم الدائرى متعالين " في مكان يقع فيما بعد السماء " تلك الماهيات التى " لا لون لها ولا شكل " والتى هى المثل ، العدالة فى ذاتها ، العفة ، العلم ، وبعد أن تسقط النفوس في الاجسام تغدو موقدا أتاحت لها الظروف أن ترى الى أبعد ، هى نفوس الفلاسفة القادرين على التذكر .

على هذا المنوال تصير المثل ، في فيدروس ، عناصر مكونة لأسطورة النفس ، فهذه المثل تحتل مكانا لها فيما وراء العالم الحسى في الموضع الذى تشخص اليه النفس من الطبقة العليا من السماء ، وربما كان هذا النزوع الى نوع من التحقق الاسطورى والخيالى للمثل حجر عثرة فى فلسفة أفلاطون ولكننا نتبين فى الوقت نفسه كيف أن هذا النزوع مرتهن بنظرية التذكر ، التى هى نفسها شرط للعلم ، فالأسطورة والعلم ، ان كان ينبغى أن يتخطى الفروض الرياضية ، مترابطان برباط لا تنفصم عراه .

ب ـ العلم وجدل الحب :

بتذكر المثل يرتبط ارتباطا وثيقا للغاية ، في محاورة مينون ، احتمال حيازة المرء لظنون صائبة دون أن يكون قادرا على تبريرها ، أي دون أن يحوز العلم . هكذا كان مشاهير ساسة اثينا ، ارستيدس أو بيركليس مثلا ، ممن احسنوا قيادة المدينة ، لا يملكون أي علم سياسي ، أعني أية معرفة منهجية تستأهل اسم الفن ، والا لكان أتيح لهم أن يعلموه وينقلوه للآخرين . والحال أنهم عجزوا حتى عن أن يجعلوا من أولادهم انفسهم رجال سياسة . غير أن الظن الصائب يكافىء العلم عمليا ، متى ما كان العمل وحده هو بيت القصيد ، وبما أن هذا الظن ليس فطريا في الفرد ، وبما أنه لا يتم أيضا اكتسابه بالتعليم ، فمن المحتم أن يكون مصدره وحي الآلهة . وهذا الوحي هو من جملة نعم الآلهة على الحاضرة الاثينية ، وليس لهذه القسمة أن تدهش أي سامع من سامعي افلاطون ، فالمدينة تبقى بالضرورة ، في نظر الاغريقي ، تحت حماية الآلهة التي ترفع اليها شعائر العبادة .

بما أن التذكر الذي تتكلم عنه محاورة مينون يتحقق في أسطورة سبق وجود النفس في محاورة فيدروس ، فان الوحي يستدعي أيضا تكملته الاسطورية ، فيتاح للخيال أن يدرك التأثيرات التي تعتمل في النفس . وتلكم هي أسطورة ايروس في المأدبة وفي فيدروس . ويربط افلاطون الوحي الفلسفي بطائفة بكاملها من الوقائع المماثلة ، فهذا الوحي هو نفسه مظهر من جنون الحب ، اذ أن الفلسفة في نظر افلاطون هي ما كانته في نظر سقراط ، فليست هي تأملا متوحدا ، وانما

تولد روحي في نفس المريد ، والحال أن الانسان " لا يلد الا في الجمال" وتحت تأثير الحب (المأدبة) ويبزغ الحب نحو الخلود ، سواء أكان حب الأجسام الجميلة ، الذي يديم حياة الفرد في حياة فرد آخر ، أم حب النفوس الجميلة الذي يوقظ قوى العقل الغافية لدى المعلم كما لدى المريد .هكذا تكون حياة الروح وكأنها مطعمة على حياة الجسم : والانتقال من الرغبة الغريزية ، التي تدفع بالكائن الحي الى ولادة شبيهة .الى الرؤيا الباهتة للجمال الابدي وغير القابل للفناء ، هو بمثابة تقدم متصل في العمومية ، انه تقدم من تهتز نفسه لا لجمال واحد ، بل لكل جمال لدائني ، لكن فوق الجمال اللدائني هناك جمال النفوس، جمال الاشغال والعلوم ، وفوقه أيضا بحر الجمال اللامتناهي ، هذا .

جـ - تطوير فرضية المثل :

لنعد الآن الى تطور الفلسفة بحصر المعنى ، فقد رأينا أن المنهج الفرضي يستخدم المحاكمة الاستدلالية التي تكتفي بادراك الكيفية التي تترابط بها النتائج بالفروض، بيد أن هذا المنهج كان سيبقى ناقصا لو أنه قنع باستخدام الفروض بدون أن يفحصها بحد ذاتها ليرى هل هي تنهض على أساس أو لا . على هذا النحو استخدم أفلاطون في فيدون المثل والمشاركة في المثل على سبيل الفرض ليحل مشكلة العلية الفيزيقية وليثبت خلود النفس. ولكن كان عليه ، حال الانتهاء من حل هاتين المشكلتين ، أن يمتحن قيمة الفرض نفسه .

وانما الامتحان من هذا النوع يخضع أفلاطون نظرية المثل في مطلع محاورة بارمنيدس . وبالفعل ، يطرح أفلاطون هذه النظرية ، قبل أن يفحصها ، باعتبارها فرضية تفسح في المجال أمام حل الصعوبات التي عارض بها زينون ، تلميذ بارمنيدس ، وجود الكثرة . فلو سلمنا من جهة أولى بوجود المثل على حدة ، ومن الجهة الثانية بوجود الاشياء المشاركة فيها ، لاستطعنا بالفعل أن نتصور في يسر وسهولة ، كيف يمكن للشيء ذاته أن يكون واحدا ومتعددا ، وآية ذلك أن الواحد والمتعدد لهما وجودهما بمعزل عن الشيء ، وأن الشيء يشارك في هذين المثالين كليهما في آن معا ، وعلى هذا النحو يمكن للشيء الواحد أن يكون شبيها ومباينا ، كبيرا وصغيرا .

يصور أفلاطون لنا بارمنيدس الشيخ مبتسما حيال ما يبديه من حماسة سقراط الفتى وهو يعرض هذا الحل ، فبارمنيدس لم يعد مهتما بالبحث فيما اذا كان هذا الحل يذلل اعتراض زينون على الكثرة ، لكنه يفحصه بحد ذاته ، فمشاركة الاشياء في المثل مستحيلة أولا ، فلو أن كثرة من الاشياء تشارك في مثال واحد ، أو لو أن المثال بأكمله موجود في كل شيء من هذه الاشياء ، لكان المثال فارق نفسه ، وهذا خلف ، أما لو أن المثال شارك بجزء منه في كل شيء من الاشياء ، لتعين في هذه الحال أن نقول ان مثالا من المثل ، وهو هنا مثال الصغر ، هو بالضرورة أكبر من كل جزء من أجزائه ، وهذا خلف ناهيك عن ذلك ، فان الغرض من نظرية المثل هو تأكيد وجود مثال واحد ، وليكن مثال الكبر ، فوق كثرة المفردات التي هي كلها كبيرة ، غير أن هذه الوحدة مستحيلة ، اذ لو

كنا في حل من أن نفرض وجود كمية هي في ذاتها أكبر من الكميات الكثيرة ، نظرا الى تشابه هذه الكميات، لكان تحتم علينا ، للسبب نفسه ، أن نفرض وجود كمية أخرى هي في ذاتها أكبر من الكميات الكثيرة ومن الكمية الأولى ، وهكذا الى ما لانهاية .فهل نرد على الاعتراض الأول بقولنا ان الشيء الذي يشارك في المثال ليست علاقته بالمثال كعلاقة الجزء بالكل ، وانما كعلاقة الصورة بالنموذج ؟ في هذه الحال ينبغي على العكس أن يكون النموذج مشابها للصورة ، وان يكون المثال مشابها للشيء ، والحال أنه لا وجود لتشابه ، بحسب ما تنص عليه مبادىء النظرية ، الا حيث تكون هناك مشاركة في مثال واحد ، ولا مناص بالتالي من أن نفرض فوق الشيء والمثال وجود مثال آخر يشاركان فيه كلاهما ، وهكذا الى ما لا نهاية .وأخيرا ، ان هناك تنافيا بين طبيعة المثال وبين الوظيفة المقيض لها أن يضطلع بها ، فالمفروض بالمثال أن يكون موضوع العلم ، والحال أنه من غير الممكن ، ـ وهذا بدهي ـ حتى أن يعرف من قبلنا لأنه اذا كان موجودا في ذاته ، فمن غير الممكن أن يكون موجودا فينا نحن ، وموجود في ذاته لا يمكن أن يعرف الا عن طريق علم في ذاته ، وعلم كهذا لا مشاركة لنا فيه اطلاقا ، واذا عزونا على العكس من ذلك الى الله العلم في ذاته ، أو علم المثل ، نكون قد أنكرنا عليه معرفة الأشياء المفارقة للمثل .

بموجب هذا النقد لا يبقى شيء قائما مما كان يبدو انه هو الذي يعطي فرضية المثل قيمتها ، فالمثال ليس تفسيرا للاشياء ، مادامت المشاركة

مستحيلة ، وماهو بوحدة في الكثرة ، ما دام يتشتت في كثرة لامتناهية من الشكل ، وما هو بموضوع للعلم ، ما دام مفارقا لنا بصورة جذرية ٠ ان كل فرضية فيدون مطروحة اذن للنقاش ٠

اغلب الظن ان أفلاطون وجد نفسه في تلك الفترة نفسها ، وعلى سبيل الاخذ بالعكس ، منقادا في ثياتيتوس الى اعادة النظر بصورة شاملة في التصورات التي كونها الفلاسفة الآخرون لانفسهم عن العلم ٠ وقد استهدف افلاطون في المقام الاول أولئك الذين يدعون الى ان الاحساس هو العلم ٠ وكان صادر في الجمهورية ـ معتبرا أن ذلك من بديهيات الامور ـ على أن المحسوس ، المتلاشي باستمرار ، المتدفق بلا انقطاع ، لا يمكن أن يكون موضوعا للمعرفة ، لانه يحتوي على صفات متناقضة متزامنة ، أما في محاورة ثياتيتوس فهو يبرهن على ذلك مباشرة ، بدون أية اشارة الى نظريته الوضعية ، والحق أن أفلاطون يتصدى هنا لمذهب حسي من نوع خاص: ليس لاولئك الاجلاف من الناس" الذين لا يصدقون الا ما يمكنهم لمسه بأيديهم" ، وانما لاولئك الفلاسفة الاكثر لطافة الذين يقتفون خطى هيرقليطس وبروتاغوراس ، فيرجعون كل معرفة يقينية الى الوعي المباشر الذي يخالج كل انسان بما يحسه حاضرا ، هكذا يكون الانسان ، كما قال بروتاغوراس ، مقياس الموجودات كافة ، في عالم دائم الحركة ، لن يعني فيه التوقف والثبات الا الموت ، ولن تكون عاقبتهما سوى زوال الوجود والمعرفة معا ، وبالفعل ، كما تنقدح الشرارة من احتكاك جسمين ، كذلك فان الصفة الحسية والاحساس يتولدان في آن واحد من نوع من احتكاك العامل بالجامد ، انهما يولدان معا ولا وجود لواحدهما بدون

الآخر . وما من صفة هي وجود في ذاته ، وما من احساس له صفة الاستقرار والثبات ، فالصفات والاحساسات ، المأخوذة في دوامة الحركة الكلية ، لها في كل لحظة وآن بداهتها التامة والكاملة ، لكن هذه البداهة تختفي في كل لحظة وآن أيضا لتحل محلها بداهة أخرى . تلكم هي النتائج التي تتأدى اليها الحركية الكلية كما قال بها الطبيعيون الايونيون القدامى ، ويلقى أفلاطون هنا اخصاما لا يؤثر فيهم اطلاقا النقاش السقراطي ، فهذا النقاش يستلزن ضمنا أن يكون في الامكان الاقرار ببعض مسلمات ثابتة ، فهل من سبيل الى ذلك اذا كان الخصم يغير جلده حالا ويتهرب حالما نحاول الامساك بكلماته؟

الحق أن أفلاطون الذي كان صاحب حس متوهج بدفق المحسوسات يبذل هنا قصاراه لاظهار قوة اخصامه ، فهو ينحى بازدراء الحجج المبتذلة ، نظير تلك الحجة القائلة أن بروتاغوراس لا يحق له تعليم غيره من الناس ، وذلك ما دام كل انسان مقياسا للموجودات ومساويا بالتالي في الحكمة لغيره من الناس ، فلئن يكن من المستحيل في هذه الحال أن يكون قوام حكمته الانتقال بالآخرين من الخطأ الى الحقيقة ، فان هذه الحكمة ما يزال أمامها دور هام تؤديه ، وهو تنحية الظنون الضارة وتشجيع الظنون النافعة .

ومن ثم فهو لا يستطيع لتفنيد هذه الدعوى الا بعد النفاذ الى صميمها وتتبعها الى آخر منطقها . فان يكن الانسان هو مقياس كل شيء ، فلا بد من أن يؤخذ بعين الاعتبار رأي الناس كافة ، والناس كافة يخشون الوقوع في الخطأ في الموضوعات التي يعلمون أنهم عادمو الكفاءة فيها والتي يقرون بالقابل

حقائق من يقصدونه من الاشخاص بصددها . فبروتاغوراس ، أن بقى على صدقه مع نفسه ، لم يكن أمامه مناص من تخطئة ذاته ، وحسبه دحضا وتفنيدا أن يقسر الناس بوجود معلمين ، لهم ، أو أطباء أمهر منهم وأبرع فى مواجهة المرض الذى يخشونه ، أو مستشارين سياسيين أقدر منهم على توقع ما فيه النفع والفائدة للمدينة ، ولا ريب فى أن هذا العلم هو بوسم المستقبل ، لكن يبقى أن البداهة المباشرة والفورية للاحساس الحاضر لا يصل اليها الا من يساوره هذا الاحساس . ويرد أفلاطون بأن هذه البداهة ليست ما يوصف ، فالابانة عما هو متحرك ، والافصاح عما هو منظور يعنيان وقف الحركة أو تجميد الاحساس ، ومن ثم لا يحق للمرء أن يفصح لا عما يراه ولا عما يعرفه فقبل أن يتمكن من الافصاح عنه ، تكون البداهة الراهنة قد حلت محلها بداهة أخرى .

ليست المعرفة اذن احساسا ، وانما هى بالاحرى الحكم ، وبتعبير أدق ، اصدار احكام صادقة ، وبديهى أن الحكم أو الظن الصادق ، الذى عنه يدور الكلام هنا ، انما موضوعه المحسوسات ، لكن الحكم على المحسوسات ينطوى بالضرورة على شئ لا سبيل الى ادراكه بالاحساس ، فلو اننا حكمنا بأن الموضوعات موجودة ، بأنها متماثلة أو متباينة ، متشابهة أو مختلفة ، فان صفات الشئ ذاتها تدرك فعلا فى هذه الحال من قبل الحواس ، غير أن الوجود ، وذات الشئ وسوى الشئ ، والشبيه والمباين ، هى حدود عامة أو مشتركة ، علاقات لا يمكن أن تعطيها الحواس ، النفس تحكم اذن باعمالها الفكر فى معطيات الحواس ، فان تأدى هذا التفكير الى الحقيقة ، فكانت الابانة عن علاقات صحيحة ،

يكون قد تم الوصول الى العلم ،لكن ما كان من الممكن الدفاع عن هذه الدعوى ما لم يكن في الامكان أولا تمييز الحكم الصادق من الحكم الكاذب ، والحال أن كل حكم كاذب أو كل غلط يبدو مستحيلا (يتهنى أفلاطون هنا الدعوى المعروفة التي كان يقول بها أصحاب فن المماحكة) ، اذ أن الغلط لا يمكن بادئ ذي بدء أن ينجم عن خلط ، فمن المستحيل الخلط بين شيئين ، سواء أكانا كلاهما مجهولين ، أم كان أحدهما معروفا والآخر مجهولا ، وليس الغلط أيضا الحكم بأن ما ليس موجودا موجود ، اذ أن ذلك يعدل الحكم على اللاوجود ، أي ـ بحسب المعنى الذي يحمله عليه أفلاطون ، اتخاذ موضوع للحكم ما ليس له أي ضمون معرفي ، ما هو غير متعين على الاطلاق ، أي في النهاية عدم الحكـــــم بالمرة ،هذا النقد المزدوج للغلط (وهو يكرر في وجهه الأول بصور عـــــدة متباينة)يفترض أن أفلاطون يشكك الآن في ما كان سلم به في الجمهورية ، أي ـ بحالة وسيطة بين المعرفة والجهل ،مناظرة لواقع وسيط بين الوجود واللاوجود ، والحال أنه كان الظن الكاذب مستحيلا ، فذلك لأنه ليس في الامكان الا أن نعرف أو نجهل ، فان حكمنا ما استطعنا أن نحكم الا على الوجود ، ومحاجة ثياتيتوس انما تستمد قوتها من أن الظن لايعد فيها وسيطا بين العلم والجهل ، بـــل اما علما واما جهلا ، فهو يصور على أنه علم في نقد الغلط ، وهذا في الواقع مـــا يجعل الظن الكاذب بحكم المستحيل ، فنحن لانستطيع أن نحكم الا على الوجود ، مما يعدل القول بأن الظن اذا كان علما فان الظنون كلها تتكافأ في القيمـــة . وعلى العكس من ذلك ،يصور الظن في القسم الاخير من المحاجة على أنـــه

جهل ،وذلك ما دام في مستطاع الخطيب الاريب أن يقنع سامعيه بوقائع لا معرفة مباشرة لهم بها ،وهي مع ذلك صحيحة ، فهم يصيبون في الحكم ،دون أن يتوافر لهم العلم .

لا يكفي اذن أن نصدق في الحكم لنحوز العلم ، لكن الن يكون كافيا في هذه الحال أن نضيف الى هذا الحكم الصادق بيان العناصر التى منها يتألف الواقع الذى نتكلم عنه والكيفية التى يلتئم بها شمل هذه العناصر؟ اننا نعرف مقطعا بعينه ان عرفنا الاحرف التى منها يتألف .وهذا التصور للعلم باعتباره تحليلا منطقيا لمعنى الألفاظ يبدو أن صاحبه كان انتستانس والسبب الذى يحمل أفلاطون على دحضه مفيد تماما ، ذلك أنه لاوجود على أساس هذا التصور من علم الا بالمركب لا بالعناصر البسيطة : مما يعدل القول بأن علمنا منسوج من جهل مضافا الى جهل ليس الا ،وهذا معناه أن العلم في نظر أفلاطون لايمكن أن يكون قوامه مجرد تراصف لا يكمن مبرر وجوده في طبيعة العناصر المتراصفة .

هكذا ،لا تبقى محاورة ثياتيتوس على أى فرض من الفروض بصدد طبيعة العلم قائما .غير أن فرضية الشك تغص هي الأخرى بالصعوبات وبالاشكالات بحسب محاورة بارمنيدس ، وهكذا لا يبقى أى فرض من فروض المحاورات السابقة مأخوذا به ،فمع نظرية الشك تسقط جميع الآراء التى تقول بتوسطات بين المعرفة والغلط ، بين الوجود واللاوجود ، وينقطع دابر الحديث عن شبه العلم والالهام والوحي والحب .

المران الجدلي في محاورة "بارمنيدس" :

أو لنقل بالاحرى ان ثمة شيئا واحدا يبقى : هو الاندفاع المنهجي الذى أنجب تلك الفروض والذى سيعمل ، طردا مع تكونه ، على تجديدها واحيائها . وهذا الاندفاع المنهجي ، لا عقيدة المثل ، هو ما يؤلف جوهر الأفلاطونية . وتلكم هي دلالة محاورة بارمنيدس في مجملها ، فبعد تقويض نظرية المثل ، يدعو بارمنيدس سقراط الفتى الى مواصلة المران والتدرب على منهج الفروض ، ذلك المنهج الذى أعلى أفلاطون اعلاء عظيما من كاعبه في مينون ، فليس يكفي " اذا ما وضع الفرض فحص ما يترتب على هذا الوضع ، بل ينبغي أيضا معرفة النتيجة التى تترتب على عكسه ، وقوام القسم الثانى من بارمنيدس مران من هذا النوع ، فبادئ ذى بدء يتم البحث عن جميع النتائج التى تترتب على الفرض الذى فرضه الفلاسفة الايليون : الواحد موجود ، وبعدئذ جميع النتائج التى تترتب على الفرض المعاكس : الواحد غير موجود ، وحجبج هذا البحث عظيمة الأهمية ، لأنها تحتفظ بقيمة عامة تماما ، مستقلة عن الفرض الذى يجرى تمحيصه ، ومن الواجب ، فيما يتصل بكل فرض من هذين الفرضين ، البحث أولا عن النتائج التى تترتب عليه بالنسبة الى الواحد ، ثم عن النتائج التى تترتب عليه بالنسبة الى الاشياء الأخرى غير الواحد ، وطلب النتائج معناه طلب المحمولات التى ينبغي اسنادها الى الواحد أو انكارها عليه في كل فرض من الفرضين ، لكن هذا يقتضى أن تكون في متناولنا قائمة بأعم المحمولات (تلك المعانى العامة التى ورد ذكرها في ثياتيتوس) التى بامكاننا اسنادها الى موضوع بعينة أو انكارها عليه ، وهكذا

ينتهي أفلاطون الى وضع ما يشبه لائحة مقولات، كل حد من حدودها يحتوي اصلا على نقيضين: الكل والجزء ، البداية والوسط والنهاية ، المستقيم والدائري ، ذات الشيء وسوى الشيء ، الشبيه والمباين ، المتساوي واللامتساوي ، الاقدم والاحدث أو المعاصر ، بيد أنه من الاهمية بمكان أن نلحظ أن الترتيب الذي نسوقها به ليس على الاطلاق اعتباطيا بالنسبة الى أفلاطون ، بمعنى أن اسناد كل مقولة من هذه المقولات أو عدم اسنادها الى موضوع البحث هو على الدوام نتيجة منطقية لاسناد المقولة السابقة لها أو عدم اسنادها . ومن قبيل ذلك ان اثباتنا في الفرض الأول ان الواحد ليس له لا أجزاء ولا كل هو وحده الذي يتيح لنا أن نثبت أن ليس له بداية ولا نهاية ، ولأنه ليس له لا بداية ولا نهاية ، نستطيع أن نثبت أنه ليس له شكل هندسي ، لا تشبه المقولات اذن حججا معدة سلفا ، ولكنها تتولد ان جاز القول طردا مع تقدم البرهنة . وعلى هذا النحو يغتني مفهوم الواحد رويدا رويدا ، على منوال ما يغتني مفهوم الشكل الهندسي طردا مع كشف كيفياته بطريق الاستنباط .

لقد جاءت نتائج البحث محفوفة بالشكوك الى حد غدا معه شرح محاورة بارمنيدس وتأويلها مشكلة في منتهى العسر ، وبالفعل ، يبين أفلاطون أن فرض : الواحد موجود يمكن أن تستنبط منه بطريق المحاكمة الاستدلالية سلسلتان من النتائج ، ففي أولى السلسلتين يبين أنه يتعين علينا أن ننكر على الواحد كل زوج من أزواج الحدود المتناقضة التي سبق لنا تعدادها وأنه ليس له بالتالي لا أجزاء ولا كل ، لا بداية ولا نهاية ، الخ ، وفي ثانية السلسلتين

يبين لنا على العكس انه يتعين علينا أن نسند اليه كل زوج من هذه الازواج ، ومن الفرض نفسه يستنتج أفلاطون ،بصدد الاشياء المغايرة للواحد ، أنه يتعين أن نسند اليها كل ضد من تلك الاضداد في آن معا ، ومن الفرض المعاكس للاول ، الواحد ليس موجودا ، يستنتج أفلاطون منطقيا أنه ينبغي أن نسند الى الواحد ثم ان ننكر عليه أزواج الحدود التي سبق لنا أن نفيناها وأثبتناها في الفرض الاول ، وبعدئذ أن نسند الى الاشياء المغايرة للواحد ثم ان ننكر عليها الازواج نفسها ، فلكأن افلاطون يأخذ على عاتقه ،في زبدة القول ، ان يثبت أن للفرض الواحد ، نتائج متناقضة ، وأن للفرضين المتناقضين نتائج متطابقة .

وانما بغرض التخلص من هذا التناقض أول الافلاطيون المحدثون محاورة بارمنيد ذلك التأويل المعقد الذي الينا اليه عودة فيما بعد ، فقد افترضوا أن لفظ الواحد ولفظ موجود ليس لهما في كل واحدة من سلسلتي النتائج معنى واحد ، فمن الممكن على هذا الاساس توكيد وجود أضداد الواحد ،لأن الجهة هنا ليست واحدة ، بيد أن ما من شيء يبيح لنا الاخذ بمثل هذا التأويل ودلالة ذلك الجدل الغريب هي فيما يبدو مغايرة تماما ، فلو تمعنا بانتباه وترو في نقد المثل في مستهل المحاورة ، لتبين لنا أن هذا النقد ينصب لا على اطروحة المثل بحد ذاتها ، وانما على علاقات المشاركة بين المحسوسات والمثل ، فانما بسبب هذه المشاركة كان يتعين على المثل اما أن تنقسم الى أجزاء واما أن تفارق نفسها فيتكاثر كل مثال منها الى ما لا نهاية ، وقد يبقى لزاما علينا ، ازاء هذا الاشكال ، ان نضرب صفحا ، بصورة مؤقتة على الاقل ،

عن ذلك الجانب من المثل الذى به يمكن تمييزها عن المحسوسات لنتأملها فـى ذاتها ، وبالاختصار ، أن نجرى ذلك الجدل الذى حددته من قبل بمنتهـــى الوضوح محاورة الجمهورية والذى "بدون أن يستعمل شيئا محسوسا على الاطلاق لا يستخدم سوى المثل لينتقل من مثل الى مثل وينتهى الى مثل" .وهـــــذا البرنامج هو ما تشرع محاورة بارمنيدس فى وضعه موضع التنفيذ ، فهى تفتـــرض علاقات بين الواحد والوجود ، وتستخلص منها جميع النتائج الممكنة ، بـــدون أن تغادر المضمار العقلى الصرف ،وبدون أن تشير ادنى اشارة الى المحسوسات التى يمكن أن تكون هذه المثل نماذج لها ،ولا يعود هنا بيت القصيد ،كما فى فيدون ، تفسير الظاهرات بالمثل ، بل الانتقال من منطقة ليس العلم فيها بممكن ، وحيث تظهر الفروق بلا قسر أو اكراه ، الى منطقة لا العلم فيها ممكن .وما تكشف عنه محـــاورة بارمنيدس هو مدى خصوبة الفروض بصدد العلاقة بين المثل .

تواصل المثل :

اما ما ستكشف عنه محاورة السفسطائى بدورها فهو ان الفروض لازم لزومـــا مطلقا ، والموضوع الخاص لهذه المحاورة هو الاشكالات التى يثيرها تعـــــريف السفسطائى ،فلو قلنا انه ذاك الذى لايحوز الا ظاهرا من العلم لاقلت منا بـرده ، علينا بأن الغلط مستحيل لأن قوامه فى هذه الحال سيكون تعقل اللاوجود ،والحال أليس حقا أن اللاوجود غيرموجود ؟

حلا لهذه المسألة يجرى أفلاطون مراجعة نقدية لآراء الفلاسفة حـــول

تعريف الوجود ،بيد أن هذا النقد يتأدى الى نتيجة مدهشة ، الا هي استحالة تعريف الوجود في ذاته ، بمعزل عن كل شيء آخر ،وبيان ذلك كالاتي : حينما سعى الايونيون وبارمنيدس الى تعريف الوجود ، عرفه بعضهم بأنه كثرة ،وبعضهم الآخر بأنه وحدة ،ولكنهم اعطوه على هذا النحو تعيينات لاتوافقه من حيث هو وجود ،فبأي معنى ، أولا ،يقول الايونيون ان الوجود حدان؟ فان لم يكن لا هذا ولا ذاك ، على انفراد ،فهناك في هذا الحال لا حدان فقط، بل ثلاثة : ولكن ان يكن هو هذا وذاك بالمعية ، فليس هناك في هذه الحال حدان ،وانما حد واحد فقط،وبأي معنى يقول بارمنيدس بدوره ان الوجود واحد ؟ فهما ان الواحد ليس هو الوحدة ، فهناك اذن كل ، مؤلف من الوجود والواحد ، فاما أن هذا الكل موجود ، وعندئذ لا يعود الوجود سوى جزء من الوجود ، واما انه غير موجود ، وعندئذ فان الوجود ليس هو الكل ، وقد كان الايونيون يخلطون الوجود بما سوى الوجود ، اذ ما كانوا يفصلونه عن هذه التعيينات الكمية

والواقع أن هؤلاء الاشخاص، المهولين ، الذين لايعتقدون الا في وجود ما يلمسونه والذين " يماهون الوجود " مع الجسم ،وأصدقاء المثل الذين لا يرون، بالمقابل في المحسوسات سوى تدفق وصيرورة غير منقطعة والذين لا يجدون الوجود الا في بعض المعقولات اللاجسمية ، يخطئون جميعهم على السواء بتضييقهم معنى الوجود أكثر مما ينبغي ، فهل من الممكن بادىء ذي بدء ارجاعه الى الجسم وحده ؟ الحق ان المرء لامحيص له عن التسليم بماهيات نظيرا لعدالة ، موجودة وجودا فعليا ، ما دامت تظهر وتختفي في النفس،ولكن

هل يجوز، كما يشاء أصدقاء المثل، حد الوجود بهذه الماهيات الثابتة الساكنة التي تعرف بالمثل ؟ انهم لن يستطيعوا في هذه الحال أن يزعموا أنهم يقبضون على "الوجود الكامل" :فـ"الوجود الكامل يحتوي بالضرورة على العقل ،وبالتالي على النفس والحياة ، وبما أنه عاقل وذو نفس وحياة ، فما هو بساكن" . هذه المحاجة المزدوجة ضد الماديين والمثاليين تقصد فلاسفة معاصرين لأفلاطون يعز تحديدهم ، وربما صح أن نتعرف بين الأوائل انتستانس الذي سبق أن ظهر في ثياتيتوس: أما الثانون فأمرهم يبعث على أشد الحيرة .فأصدقاء المثل الوحيدون الذين نعرفهم في ذلك الزمن هم أفلاطون نفسه ومدرسته ، أفلا يسوغ لنا الاعتقاد بأنه ينقد تصورا للمثل كان هو نفسه قد قال به ، ونعني ذلك التصور الذي يمحصه في مفتتح بارمنيدس والذي تخطاه بعدئذ ؟ فقد كان آنئذ عارض كثرة المثل المنعزلة والثابتة ، كما شفت عن نفسها في فيدون ،بالوجود الكامل وهو اصطلاح غامض يضم فيما يبدو لا المثال أو موضوع المعرفة فحسب ، بل كذلك الذات التي تعرف هذا الموضوع ، أي العقل ، والنفس التي بين ظهرانيها يقيم: وهذا تصور أولي لن تعتم محاورة تيماوس أن توضح معالمه .

مهما يكن من أمره فان مسار فكره يبقى جليا ، فمأخذه على الماديين ،كما على أصدقاء المثل ، أنهم لم يروا في الوجود تلك القوة التي تفعل وتنفعل ، تلك الحياة التي يقحمها هو عليه ، بيد أن هذا المأخذ يجعله يسقط ثانية هو نفسه في ذلك الاشكال الذي كان نبه الى سقوط بارمنيدس والايونيين فيه ، يقول الغريب الايلي الذي يتولى ادارة النقاش: "أليس صحيحا أنهم يطرحون علينا الآن الأسئلة

التي كنا نحن أنفسنا نطرحها على أولئك الذين يقولون ان الكل هو الحار والبارد ؟ " على هذا المنوال نتأرجح بالضرورة بين تصور الوجود أضيق مما ينبغي وتصور اوسع مما ينبغي ، فحالما ننزع الى حد الوجود بنفسه نجده أفقر مما ينبغي .. ومتى ما وجدناه أفقر مما ينبغي نسند اليه محمولات وحركة وحياة وعقلا ، هي له مجاوزة .

ان استحالة تعقل الوجود بذاته ، ودونما صلة بحدود أخرى سواه ، تكشف لنا عن ضرورة هي ضرورة التواصل والتمازج بين الحدود من أشباه الوجود والحركة والسكون ،الخ . . . فما يقع في متناول التعقل ليس على الاطلاق عناصر منفردة ، وانما على الدوام خلائط وموضوع التعقل ، مثل اللفظة المؤلفة من صوائت وصوامت ، ومثل الموسيقى المؤلفة من أصوات رفيعة وخفيضة ، مؤلف من مفاهيم منضم واحدها الى الآخر ،ولعل محاولة تعريف المفاهيم خارج نطاق هذا الاتحاد هي السبب في ما تمخضت عنه محاورات سقراط من نتيجة سالبة على الدوام ، فالمفهوم لا وصول اليه الا من خلال علائقه بسواه من المفاهيم ، وما الجدل الا الفن الذي يحدد قواعد مزج المفاهيم ، مثلما تحدد الموسيقى قواعد ائتلاف الاصوات .

ان هذا التصور للجدل قريب في أرجح الظن مما سيكون عليه منطق ارسطو ، بيد أنه متمايز عنه ،فليس المقصود أولا المزج بين مفاهيم محددة سلفا ، وهذه نقطة يلح أفلاطون عليها الحاحا شديدا ، فكائنا ما كان المحمول الذي نستطيع أن نعزوه الى معنى ما ، فان هذا المعنى يمتلكه لا بذاته ، وانما من

جراء مشاركته في شأن آخر: "ان فصل كل شيء عن كل شيء لهو بمثابة قضاء مبرم على كل مقال وخطاب: فمن المستحيل أن نبين عن شيء الا من خلال ارتباط المثل بعضها ببعض" ينتقل التعقل اذن من اللامتعين الى المتعين: ولا يقنع ببيان العلاقات بين معان جرى تعيينها من قبل، ويقوم فن الجدل ثانيا، والسبب نفسه، لا على تطبيق قواعد عامة على حالات خاصة، وانما على الفحص المباشر لكل معنى، بحيث يحيلنا هذا المعنى من تلقاء نفسه الى المعاني التي يتحتم عليه أن يتحد بها، هكذا يمتزج السكون والحركة بالوجود، ولكنهما غير قابلين للامتزاج فيما بينهما، غير أنه أن تكن الحركة وجودا من حيث أنها تشارك في الوجود، فانها لا وجود من حيث أنها سوى الوجود، أي من حيث أنهـا تشارك في السوى. ويبدو بحق أن الدور الرئيسي في المعرفة المباشرة واللامتوسطة بهذه العلاقات يضطلع به ذلك الحدس العقلي الذي يبوأه أفلاطون في الجمهورية قمة هرم المعارف، ذلك أن قوام الامساك بما "يريده" المثال الذي نحن فـي سبيل التدقيق فيه، والاصغاء لما نراه في المعاني، ومن هنا يختلف الجـدل الافلاطوني عن الفكر الاستدلالي اختلاف المنهج الديكارتي عن المنطق.

مشكلة الخلائط والقسمة:

بدءا من هنا سينصب كل مجهود أفلاطون على فن استيعاب قواعـد الخلائط أو المزائج. وسيتخذ مجهوده هذا أشكالا بالغة التنوع ابتداء بالتمارين المدرسية على القسمة وانتهاء بالتركيب العظيم في تيماوس، وقد تمخض هـذا المشروع عن اعطاء توجيهات وتشجيع انطلاق التعقل أكثر منه عن ابتداع مذهب،

وكان عرف الجدل من قبل في فيدروس بحركتين متعاقبتين : ف" الاشياء المتفرقة ترى أولا ضمن مثال واحد ، ثم تجرى ،بحركة معاكسة ، قسمة المثل الى مثل بحسب المفاصل الطبيعية" ، وتجدر الاشارة الى أن التحليل (او القسمة) يتبع هنا التركيب ،وأن التركيب ،بدل أن يكون حد التعقل وأن يأتى بعد التحليل ، يرمى على العكس الى أن يكون بمثابة منطلق للقسمة التى هى ، على هذا الاساس ،جوهر الجدل ،وتمارين القسمة التى نلقاها فى مفتتح السياسى (٢٥٨ج ــ ٢٦٧ج) والسفسطائى (٢١٨د ــ ٢٣١ج)تظهر فى الغالب كيف كان أفلاطون يحمل تلامذته فى الاكاديمية على ممارسة الجدل ، فالقسمة تصور هنا على أنها النهج الذى يفيد فى تعيين مفهوم من المفاهيم بقدر اكبر فاكبر من الوضوح ،وبكلمة واحدة ، تؤدى الى تعريف: فالسياسة مثلا علم، لكن العلوم تنقسم الى علوم غرضها المعرفة والى علوم غرضها التطبيق، وتدخل السياسة فى الباب الاول ،وتنقسم علوم المعرفة بدورها الى علوم تصف وعلوم تقيم : وتدخل السياسة فى عداد الصنف الاول :وعلى هذا المنوال يتم التوصل ،من قسمة الى قسمة ،الى تعيين أوضح فأوضح للمفهوم، وجلى للعيان أن القسمة الافلاطونية ليست نهجا آليا صرفا ، والا لما كانت أفلتت من نقد أرسطو الذى ارتأى أنه من مطلق التعسف أن يوضع الحد موضوع البحث فى طرف من القسمة بدلا من الطرف الاخر ،وبالفعل ، ان الحدس ،وليس النهج المنطقى ،هو الذى يمكن له ان يكون المرشد فى هذه الحال ،ناهيك عن ذلك ، ان تكن قاعدة شبه عامة هى التى توجب أن تكون القسمة ثنائية ، فان القاعدة فى تنفيذ هذه القسمة الثنائية

لا تتميز بالوضوح الكبير ، وتثير على العكس اشكالات تقنية كبرى يعرفها أفلاطون حق المعرفة ، لكنه لايجد لها حلا ، ومن أخطر هذه الاشكالات معرفة الكيفية التي يمكن الاعتماد عليها في تمييز القسمات الجزافية ، كقسمة البشر الى اغريق وبرابرة ، من القسمات العادلة والمشروعة كقسمتهم الى ذكور واناث ،ففي أولى الحالتين نجد أن الفئة الأولى (الاغريق) هي وحدها المتعينة ، بينما لاتعيين للثانية الا باستثنائها من الأولى ، وفي ثانية الحالتين تكون لدينا صفتان متقابلتان وكلتاهما موجبة .

لكن ما الصلة بين هذين التصورين للجدل : الجدل بوصفه تركيبا للخلائط في السفسطائي ، والجدل بوصفه فنا للقسمة ؟ هذه المسألة تجد حلها في فيلابوس ، فهذه المحاورة تبين لنا كيف أن النتيجة التي يتمخض عنها فن تركيب الخلائط هي التصنيف والقسمة الى انواع ، والمقاربة بين كلا مظهري الجدل ، المنفصلين في غير هذا المجال ، تحدث بعض التعديل في مفهومه . فالخليط يتبدى في صورة جديدة ، وكل خليط جدير بهذا الاسم ليس مجاعشوائيا : وانما تركيب واضح الاشرسيين عنصرين : عنصر لامتعين أو لا محدود ، وحد أو تعيين ثابت ، واللامتعين زوج من ضدين لايمكن تعريف أي ضد منهما الا باضافته الى الاخر ، أي انه بحد ذاته غير متحدد على الاطلاق ، ومن أمثلة ذلك الاكبر والاصغر ، الارفع والاخفض ، والاكثر حرا والاكثر بردا فهذه حدود نسبية تماما وفي حالة دائمة من الحركة والتدفق ، وذلك ما دام الاكبر من شيء بعينه يمكن ان يكون في الوقت نفسه اصغر من شيء آخر ، والحد او التعيين نسبة عددية ثابتة ،

كالضاعف او المثلوث ، وهكذا يتبين لنا في يسر ان الخليط ينجم عن اقحام نسبة ثابتة على زوج من الاضداد ، ومن ذلك ان الموسيقيين يثبتون ان نسبة الواحد الى الاثنين اذا ما اقحمت على ثنائية الرفيع والخفيض اللامحدود خلقت النغمة الثمانية وفي مقدورنا ان نتصور على المنوال نفسه ان نسبة ثابتة بين البطيء والسريع تحلق حركة منتظمة او تظهر للعيان أشكال نسبة ثابتة بين الكبر والصغر .هذا التصور للخليط يسمح ،بل يستلزم قسمة المفاهيم : فالقسمة تنطلق من لا محدود كالصوت بتدريجاته اللامتناهية بين الرفيع والخفيض وتدخل عليه عددا معلوما من الفواصل الثابتة ، هي الانغام ، المتحددة بنسب عددية ثابتة من قبيل ١/٢ ، ١/٣ ، الخ ... وقوام العلم في هذه الحال معرفة عدد هذه النسب الثابتة وطبيعتها .

هذا التصور للخليط وللقسمة لايعود مطابقا تمام المطابقة للتصور الذى تعرضه محاورة السفسطائي ، فهنا لا يعود يدور الكلام عن قسمة ثنائية مطردة واحادية النسق ،ففي الحالة المثلى على الأقل ، أى الموسيقى ، يتحدد عدد الحدود بعدد النسب العددية الممكنة المتمثلة بالانغام .ولدينا على ذلك مثال آخر في تيماوس حيث تناط القسمة الى أربعة عناصر بعدد الأحجام القياسية الممكنة . بل أكثر من ذلك ،فتمازج جنس مع آخر في السفسطائي ينبع من طبيعته بالذات ، فالموجود ، كيما يكون على ماهو كائن عليه ، يجب أن يشارك في ذات الشيء وسوى الشيء ،وهذه بداءة لعلاقة لزوم منطقي .وبالمقابل ،أن اللامحدود والحد لا يتداعيان ولا يستلزم واحدهما الآخر وللجمع بينهما لا بد من جنس

رابع من الوجود ، مختلف عنهما كما عن الخليط ، هو علة الخليط ، وهذا معناه أن رابطة اللزوم المنطقي التي نحت اليها محاورة السفسطائي قد حلت محلها الآن اعتبارات التناغم والتلاؤم والجمال والطيبة . ومثال الخير ، الذي كانت له الهيمنة على الجدل في الجمهورية والذي تلاشى واختفى في المحاورات الوسيطة ، يضطلع هنا من جديد ، بمعية الرياضيات ، بدور من الطراز الأول ، وبحكم عجز أفلاطون عن تعريف الخير في وحدته ، نراه يحل محله على أية حال مكافئا من ثلاثة حدود : الجمال والتناظر والحقيقة . وهو لا يفعل بذلك سوى أن يطرح الشروط الأساسية الثلاثة التي ينبغي أن يتقيد بها كل خليط ، وكل حد من هذه الحدود الثلاثة يعبر ، في مظهر مختلف ، عما كان أسماه أفلاطون في الجمهورية اللامشروط ، أي الخير ، الذي عنده يقف كل تعليق وتفسير .

المشكلة الكوسمولوجية :

كان مفهوم الخليط ، الذي من صفاته الجمال والتناسب والحقيقة ، الحافز الحقيقي الى دراسات أفلاطون الأخيرة ، فقد أتاح له أن يعود أدراجه الى مشكلة تفسير المحسوسات بالمثل ، تلك المشكلة التي عزف عنها في أرجح الظن ازاء الصعوبات التي أثارتها محاورة بارمنيدس حول المشاركة ، وذلكم هو موضوع تيماوس . لكن حتى نحسن فهم مغزى تجدد الاهتمام على هذا النحو بالطبيعيات ينبغي أن نأخذ في اعتبارنا أن المحسوسات ما عادت تتبدى لأفلاطون ، كما في ثياتيتوس ، على أنها دفق أبدا متلاش ، وانما على أنها اجزاء من كون

(كوسموس) هو نفسه أجمل الخلائط المحسوسة ، أى مزيج تنتظمه نسب ثابتة .
ومن هذا المنطلق تحديدا لا تعود مشكلة تفسير العالم الطبيعى تنطوى على صعوبة نابعة منها وخاصة بها ، بل تمسى مجرد حالة خاصة من مشكلة الجدل بوجه عام ، هذه المشكلة التى تتلخص، كما أوضحت محاورة فيلايبس ، فى تعيين الكيفية التى تتشكل بها الخلائط ،وهكذا تكون مشكلة المشاركة قد وجدت حلها .

لقد تولد العالم من انتقال من الفوضى الى النظام بتدخل من اله فاطر وقبل هذا التدخل كانت حالة الفوضى السابقة هى فى المقام الأول مسرح "الضرورة" ، وهى ضرورة غاشمة ، علة تائهة وغير خاضعة لأى اعتبار غائى ، غير أن هذه الفوضى وهذه الضرورة لا تعنيان على الاطلاق عماء مستغلقا مطلق الاستغلاق على التعقل ،وانما هما ضرب من ضرورة آلية مشابهة لتلك التى قبل بها ديموقريطس وان أقحم عليها أفلاطون ، ان لم نقل طبية الاله الفاطر ،فعلى أية حال قدرا من المعقولية الهندسية ، ولا تغيب عن هذا التصور نظرية الذرات ونظرية العناصر ، ولكن بعد أن تتشح بروح هندسى ،فالعناصر مركبة بوجه من جسيمات ، وجسيمات كل عنصر من العناصر متمايزة عن بعضها بعضا لا بصفاتها ، بل بشكلها الهندسى ، فلكل ضرب من الجسيمات العنصرية شكل مجسم من المجسمات الأربعة المستوية السطوح : المكعب ،أو المجسم ذى العشرين وجها ، أو الثمن ،أو المجسم المربع، وكل منها يناظر على التوالى التراب والماء والهواء والنار ، وما كان يعز على أفلاطون ، وهو الطويل الباع فى الرياضيات والمسترشد بأحدث كشوف تياتيتوس ، فى علم قياس المجسمات ،أن يثبت أن أوجه المكعب

يمكن أن تتألف من أربعة مثلثات قائمة ومتساوية الساقين ، وأن أوجه كل مجسم آخر مستوية السطوح ، ــ وهي عبارة عن مثلثات متساوية الأضلاع ــ يمكنها جميعها أن تتألف من ستة مثلثات قائمة الزاوية يساوي وترها ضعف الضلع الصغير للزاوية القائمة ، واستحالات العناصر الى بعضها بعضا تغدو مفهومة ومعقولة تماما (اذا تركنا جانبا التراب) متى ماقام البرهان على أن ذرة الماء تحتوى من المثلثات بقدر ما تحتوى منها ذرتان من الهواء ، وعلى مثلث واحد أكثر من النار ، وان ذرة الهواء تحتوى من المثلثات بقدر ما تحتوى منها ذرتان من النار وذلكم هو العقل الباطن للضرورة ، وتتجلى الضرورة الغاشمة فى ترتيب هذه الذرات ، المنوط بدوره بالكيفية التى تتجاوب بها مع الاهتزازات اللامنتظمة للقابل أو الفضاء الذى هى موجودة فيه ، وهى تنزع ، مثلها مثل الذرات التى تهز فى منخل ، الى الاجتماع بحسب تشابهاتها وتجاذباتها ، وعلى هذا ، فان المصدر الذى تصدر عنه الضرورة ليس العناصر ، وانما تلك الطبيعة المبهمة ، ذلك المفهوم الهجين الذى يكاد لا يصدق : القابل . ويبدو أن هذا القابل هو واحد من تلك الحدود المبهمة ، اللامتعينة ، التى تكثر أمثلتها فى محاورة فيلابوس ، وان شئنا المزيد من الدقة فى الكلام ، قلنا ان القابل هو فى آن معا اللامتعين الهندسى ، بمعنى أنه ليس له أى تعيين من حيث الكبر والصغير وأنه يحتويهما معا ، واللامتعين الآلى ، بمعنى أن حركته وبطأه وسرعته لا تتصف بأى اطراد أو انتظام ، وهذا القابل هو ما تشرع فى تعيينه المثلثات العنصرية أولا ، ومن بعدها المجسمات المستوية السطوح المنبثقة عنها ، فاقحامها عليه

نسبا ثابتة من حيث الكبر والصغر ،وهذا القابل أيضا هو ما سيقحم عليه عقل الاله الفاطر تعيينات أخرى ،وعلى الأخص تعيينات آلية .

آية ذلك أن الخالق أو الفاطر هو في المقام الأول خالق نفس العالم والنفس هي مبدأ الحركة (فيدروس ٢٤٥ج ، ٣٤ج د) ، والنفس هي مبدأ الحركة (فيدروس ٢٤٥ ج ،القوانين ٨٩٤د) ، لا بمعنى القوة الآلية الغاشمة ، شأن القابل مثلا ، وانما مبدأ كل ما هو منتظم وثابت في الحركة .ان نفس العالم سابقة على الجسم الذى يقيم فيها والذى قدر لها أن تنفخ فيه الحركة والحياة ، بيد أنها هي ذاتها خليط ترتسم فيه بنوع ما جميع العلاقات الرياضية أو الهندسية التى ستتحقق في العالم ،فكل خليط يتألف من حد ولا محدود ،ولا يتميز عن خليط سواه الا بالمظهر الذى يكون عليه هذان الحدان ،والحد واللامحدود اللذان منهما تتألف النفس ،هما الماهية غير القابلة للقسمة ، والماهية القابلة للقسمة في الأجسام ، ذلك أن كل تعيين عددى وهندسى يقتضى بالفعل حدين من هذا النوع،وأرسطو هو الذى أفادنا أن الأعداد ، بحسب تعليم أفلاطون الشفهى ، تتولد من فعل الواحد في ثنائية الكبير والصغير اللامتناهية ، فكل عدد وكل شكل هما نتيجة تعيين لما كان في البداية غير متعين ،فان ظهر الى حيز الوجود مزيج هاتين الماهيتين ،مزجه الفاطر أيضا بالذات وبالسوى ، أى بحدين علاقتهما فيما بينهما هي أيضا كعلاقة الحد واللامحدود في فيلابوس ويحرص أفلاطون على افادتنا بأن السوى لا يدخل في المزيج الا قسرا ، فهو يبقى ، كما سنرى ، مبدأ اللاتعين ، النفس مركبة اذن من ثلاثة : أولا من خليط

من جوهرين ، المنقسم واللامنقسم ، ثم من الذات ، وأخير من السوى ، وعندئـذ يقسم الفاطر النفس طبقا لبعض اعداد محددة هى حدود متواليتين هندسيتين : ١، ٢، ٤، ٨ ، ١، ٣، ٩، ٢٧ ، وبين هذه الحدود تدرج أوساط متناسبة ، وبعدئذ تقسم النفس الى فرعين يتصالبان فى زاوية حادة على شكل حرف x ، ثم يلويان الى دائرتين لهما مركز واحد ، وواحدتهما منحنية على الأخرى ، انحناء فلك البروج على خط الاستواء ، فدائرة الذات ، المحركة بحركة نحو اليمين ، أى من الشرق الى الغرب ، تبقى واحدة ، ودائرة السوى ، المحركة بحركة نحو اليسار ، أى من الغرب الى الشرق ، تنقسم الى سبع ، وواضح للعيان أن أفلاطون يحاول ، تحت اسم نفس العالم ، أن يبين كيف يمكن التوصل الى ضرب من بناء عقلانى للنظام الفلكى كما كان يتصوره هو ، والمبادىء التى ينهض عليها هى أن لا حركة الا دائرية ، وأن الحركات متشاكلة ، متناظمة ، وأن اللاانتظام الظاهرى لحركة السيارات السبع قابل للتفسير بكون هذه السيارات محركة ، علاوة على حركة تعاقب الأيام ، بحركة ذاتية بالاتجاه المعاكس ، زبدة القول ، ما النفس الا صورة مبسطة للنظام الفلكى .

ان محاورة تيماوس قصة ، اسطورة ، فتيماوس الفيثاغورى يروى فيها كيف تشكلت الخلائط المختلفة ، ونفس العالم ، والعالم ، والذرات العنصرية ، بدون أن يرمى الى أكثر من الوصول الى تخمينات وتكهنات قريبة من الحق ، وتشذ هذه اللهجة ، التى تستوحى تواضعها من بارمنيدس ، عن الوثوقية الايونية ، ومن

الواضح ، فضلا عن ذلك ، ان أفلاطون فى تطبيقه الفرضيات الرياضية فى مجال الطبيعيات يهتدى بهدى اعتبارات التناغم والجمال ، فالعلة الوحيدة لتكوين العالم هى " طيبة" الاله الفاطر : والخير يبقى هو اللامشروط الذى به يناط كل برهان . كما أن الشكل الكروى للعالم ، وكون العالم فريدا ونسيج وحده ، نابعان من مجهود رمى الى محاكاة نموذج الكمال ، والزمن ، المقسم الى آماد منتظمة ، من أيام وأشهر وأعوام ، والمرتبط بطواف الأجرام السماوية ، يحاكى بقدر المستطاع أزلية النموذج بارتداده اللامنقطع الى ذاته . ويبدى أفلاطون ، فى تفاصيل النظرية الطبيعية التى يعرضها علينا فى نهاية المحاورة ، عن حماسة للمذهب الغائى تضاهى تلك التى سيديها فيما بعد الرواقيون ، ويؤكد الكتاب العاشر من القوانين أيضا بقوة أن العناية الالهية ليست عامة فحسب ، بل تنفذ أيضا الى أدق تفاصيل بنية الكون . وانما لأن نظرية العالم هى فى المقام الأول قضية صنيع العناية الالهية نراها تحتفظ بطابعها الجزافى والحدسى ، فالعقل البشرى لايملك أكثر من أن يخمن مقاصد الفاطر تخمينا ، دون أن يصل أبدا بصددها الى اليقين . ناهيك عن ذلك ، فان الفاطر ، باخضاعه الضرورة للعقل ، وبسعيه الى أن يجعل من التقيد بها ناموسا ، يلاقى مقاومات لاتنى تتعاظم وتتصاعد ، فان يكن المزيج الأول ، جسم العالم ، ادرك مستوى من التناغم بات معه عصيا على الفناء برغم أنه مصنوع ، فان الخلائط الجزئية ، التى صنعها الالهة المقلدون للفاطر ، واجسام الحيوانات عرضة للموت ، وسلسلة الخلائط متناقصة — لا متزايدة — كمالا ، وحظوظ هذه الخلائط فى البقاء أو هى فأوهى .

وبمفارقة ظاهرة ، تشق العشوائية طريقها الى علم الاشياء الطبيعيـــة ، سردا مع اقتحام الرياضيات مضمارها ، أجل ، العشوائية ، وانما معها في الوقـت نفسه حرية في النظر تعتق العقل من أوهام الملاحظة المباشرة وتتيح لـــه أن يمارس لعبة الفروض الخصبة . ولعل حرية الفكر هذه هي التي مكنت أفلاطون من أن يشير عابرا الى تفسير حركة تعاقب الأيام بدوران الأرض حول محورها .

د روس أفلاطون الشفهية :

ان المحاورات لا تعرفنا بأفلاطون كاملا ، ومن حسن الحظ أن أرســطو حفظ لنا شيئا من دروسه الشفهية ، على الرغم من أنه يعسر علينا في كثير مــن الأحيان تمييز فكر أفلاطون الخاص في هذه الدروس التي كان يلقيها بقصــد نقدي ، والتي تخالطها في كثير من الاحيان أيضا اطروحات خلفائه فـــي الأكاديمية . ويتضح من الدروس الشفهية أن أفلاطون تصور المثل في أواخـــر حياته اعدادا ، ولكنها اعداد مغايرة لتلك التي يتعاطى وايا ها عالم الرياضيات . فما الاعداد المثالية ؟ ولماذا أحلها أفلاطون محل المثل أو أضافها على أيـــة حال اليها ؟ وبادئ ذي بدء ، بم تتميز عن الأعداد الرياضية ؟ ان الأعـــداد الرياضية هي تلك التي تتألف من آحاد متساوية جميعها فيما بينها ، وتنجم عـــن اضافة هذه الآحاد الى بعضها بعضا . والحال أن ايثار أفلاطون يذهب سافرا ، كما نرى في فيلابوس وفي تيماوس ، الى الاعداد التي تتولد عن طريق آخر غـــير الجمع ، وعلى الأخص الى الأعداد التي تتولد من المتواليات أو من ادخال ثلاثـــة

أنواع من الأوساط المتناسبة ، الحسابى والهندسى والتناغمى ،فانتباهه ينصب على النسب العددية أكثر منه على الأعداد نفسها ، وتشف له الموسيقى الفيثاغورية عن ماهية الأشياء فى نسب عددية أكثر مما تشف له عنها فى الأعداد .ويبدو أن نظرية الأعداد المثالية كانت محاولة للاهتداء الى أعم أنماط النسب . فهذه الأعداد ، على ما يفيدنا ارسطو ، لا تتولد من الجمع،ما دام مستحيلا على آحادها ان ينضاف بعضها الى بعض، بل من اتحاد مبدئين :الواحد وثنائية الكبير والصغير اللامحددة .وما هذه الثنائية سوى النسبة اللامتعينة والمتدفقة التى ضربت لنا عليها محاورة فيلابوس أمثلة .أما الواحد فنعرف،من ترجمة مشهورة ، ان أفلاطون كان يماهى بينه وبين الخير ، والحال أن وظيفة الخير ، بحسب ما جاء فى فيلابوس ، ادخال نسب ثابتة بين الأشياء ، وهو أمر ممكن بواسطة المقاس.ويبدو أن الواحد الذى قال به أرسطو والخير الذى تكلم عنه أفلاطون فى دروسه الشفهية هما المقاس الذى تعتبره محاورة السياسى نقطة انطلاق الجدل .فالواحد هو بالتعريف ما يسمح بقياس الموجودات ،وهو الحد اللامشروط الذى لا رجوع الى ما بعده .هكذا يرى أرسطو أن الكبير والصغير يمكن ، برغم لاتساويهما ، ان يتعادلا عن طريق تطبيق الواحد ، وعلى هذا النحو يتم الحصول على الثنائية المثالية ،المركبة من حدى النسبة ،لا باضافة وحدة الى أخرى ،وانما بمعادلة النسبة اللامتعينة للوحدة ، وبدون أن نتتبع الكيفية المعقدة لانتاج الاعداد المثالية .التى يتبعها أفلاطون وصولا الى العشارية المثالية ، يتبين لنا من مثل الثنائية المثالية أن الاعداد المثالية هى فى

المقام الأول نسب ثابتة، وانه لأمر طبيعي أن نفترض ان هذه الاعداد المثالية هي مبدأ النموذج الأزلي للعالم الذي تحدثنا عنه محاورة تيماوس مثلما أن النفس المكونة من فروض هندسية مركبة وفق نسب عددية معلومة هي مبدأ العالم المحسوس. فالحي في ذاته يشير فيما يبدو الى تمام الوجود المعقول الذي يضم فيما تحت الاعداد المثالية، الأنواع المعقولة، مثلما أن العالم، الحي، المتحرك العاقل، يضم، فيما تحت النفس، الجسم، ويبقى محققا على كل حال أن أفلاطون كان يوجه ابحاثه نحو قوانين تركيب الخلائط.

الفلسفة والسياسة

بالتجريد فقط نستطيع أن نفصل سياسة أفلاطون عن فلسفته، فمصنفاته الكبرى هي في آن معا نصوص فلسفية وسياسية «غورغياس» التي يبين فيها اخطار سياسة غير مبنية على العقل «والجمهورية» التي تستخدم فيها الفلسفة كوسيلة وحيدة للوصول الى سياسة قابلة للحياة وللاستمرار، وأرجح الظن أن ثلاثية السفسطائي والسياسي والفيلسوف، التي بقيت محاورتها الثالثة مجرد مشروع، كانت ترمي الى بيان القدرات السياسية للفيلسوف، اما ثلاثية تيماوس واقريتياس وهوموقراطيس، التي لم يكتب منها افلاطون سوى المحاورة الأولى ومطلع المحاورة الثانية، فكان يفترض فيها أن تعالج، بعد تكوين العالم كما تصفه تيماوس، دورات المدن وخرابها واستئنافها مسيرتها، وأخيرا فان القوانين هي كتاب تعليم حقيقي للمشترع، وليس من المسوغ فصل الفلسفة عن السياسة لدى

أفلاطون أكثر مما هو مسوغ لدى أوغست كونت، وهل يجوز أن يغيب عنا أن اندفاعه نحو الفلسفة آخذة عن سقراط، الذي يلح ايما الحاح في الدفاع على رسالته الاجتماعية ؟

يعتقد أفلاطون، مثله مثل سقراط، اعتقادا جازما برسالة الفيلسوف الاجتماعية، فبعد أن يرسم في الجمهورية نظام المدينة المثالية، يتساءل عن ماهية الشرط الذي يتيح لنظام مقارب أن يشق طريقه الى الواقع، وعنده، أنه يكفى لذلك تغيير واحد " لكن ما هو بالطفيف، ولا بالسهل، وان يكن ممكنا . وهو أن يصير الفلاسفة ملوكا في المدن، أو أن يكون الملوك ومؤسسو السلالات الحاكمة فلاسفة جيدين، على اعتبار أن السلطة السياسية والفلسفة تتطابقان " . وينبغي أن نعطى هذا المطلب معنى عمليا تاما، فانما في اللحظة عينها التي ينتقل فيها افلاطون من النظرية الى التطبيق يتكلم عن السلطة السياسية للفيلسوف، ولا يكل أفلاطون من الالحاح على الدور الفعال الذي يليق بالفيلسوف، فمن الواجب ارغامه على النزول من تأمل المعقولات للاهتمام بشئون المدينة، ومن الواجب أيضا التهيئة لهذا الاصلاح بالتأثير على رأى العامة الميالين، بالنظر الى فساد الحكومة ورذائلها، الى اعتبار الفلسفة غير ذات نفع أو جدوى للمدينة، وستفعل الفلسفة بالمدينة ما يفعله الرسام بالجدار الذي يزخرفه، فهو ينظفه بادىء الأمر بعناية، ثم يرسم عليه صورة المدينة، مقارنا رسمه في كل لحظة بنموذج العادل الذي في مقدوره أن يتأمله ويتملاه .

كيف توصل أفلاطون الى هذه النظرة التى ذاع أمرها وكتبت لها الشهرة ، والتى تمثل ذروة اليوطوبيا الاجتماعية؟ ومن أين جاءت فكرة اعادة بناء المدينة عقلانيا ؟ وما دلالتها على وجه الدقة .

العدالة والعفـة :

قبل أن يقدم أفلاطون نفسه فى الجمهورية فى صورة مصلح المدينة ، يبدو أنه تفكر فى العدالة بصفته داعية أخلاق ، على غرار سقراط ، أكثر منه بصفته داعية اصلاح سياسى ، وقد بين أنه يتعين على الانسان أن يكون عادلا ، أى مراعيا للقوانين ، كيما تكتب له السعادة ، وذلك قبل أن يثبت أن الفيلسوف هو وحده من يستطيع أن يسنّ ويطبق القوانين العادلة ، أن أفلاطون داعية أخلاق قبل أن يكون رجل سياسة ، خلافا لذوى الطموح من فتية اثينا الذين يقبلون على السياسة دونما سابق اعداد ، على نحو ما تخلد صورتهم خطبة قليقليس فى غورغياس ، والقطبان اللذان تقوم عليهما هذه الأخلاق الافلاطونية يتوزعان بين محاورة غورغياس التى تأخذ بناصر العدالة ضد اللصوصية السياسية ، وبين محاورة فيدون التى تجعل قوام الحياة الفلسفية فى تطهر الجسم .

لننظر بادىء ذى بدء فى أولى هاتين الموضوعتين ، فمحاورة اقريطون كانت مثلث سقراط مراعيا للقوانين الى حد كلفه حياته ، ومشهور هو المقطع الذى تنطق فيه شرائع اثينا ، وكأنها كائنات بشرية ، فتبين لسقراط كل ما هو مدين لها به وكل ما يترتب عليه ازاءها ، ويساور أفلاطون احساس بالغ القوة بأن

القوانين يرتهن بها لا أمان المدينة فحسب، بل كذلك كل ثقافة أخلاقيـة. غير أن قليقليس يعترض بأن القوانين هي مجرد مواضعات تعارف عليها عامة النـاس فيما بينهم ليذودوا عن أنفسهم شر جشع الأقوياء. والعدالة الطبيعية، ألا تقوم على علاقات قوة؟ والسلطة، ألا يفترض فيها أن تعود الى الأقوى؟ (غورغيـاس) فما هذه القوة التي يتكلم عنها قليقليس؟ أهي القوة المادية والبدنية الخالصة؟ في هذه الحال فان موجهها الى الشعب، ان أوتي القوة لفرض القوانين، انهـا اذن القوة المرتفقة بالحكمة والمهارة، أو بتعبير أدق، بالمعرفة العـقلانيـة بالسياسة، وبالشجاعة لتحقيق مقاصدها، غير أن الشجاعة، التي بها يصير للفرد سلطان على الغير، تستلزم ذلك الشكل الداخلي من الشجاعة الذي هـو سلطان النفس على النفس، أو العفة. ذلك أن الخير شيء واللذة شيء آخـر، وأن يكن من الواجب عند الاختيار بين اللذات اختيار ما هو نافع وصالح وسـليم منها، فلا سبيل الى ذلك الا بالعفة التي تقحم قدرا من النظام على الجسم وعـلى النفس بحذفها اللذات المعاكسة لهذا النظام. وهذا التفكير بصدد العفة أو فضيلة النظام، وعديلة المساواة الهندسية، هو لمحاورة غورغياس بمثابة نقطـة الأوج، ففي هذه الفضيلة، التي كان أفلاطون سعى من قبل الى تعريفها فـي خارميدس، وجد الأساس لكل الفضائل الأخرى، أي للورع والعدالة والسعادة، فالعفة هي النشاط الذي يتحكم به النظام، وهي تتعارض تعارضا مباشرا مع نشاط قليقليس الفظ الذي لا كابح له. ويستشف أفلاطون هنا حقيقة، هي لفلسفتـه بمثابة البطانة أو الخلفية، وسوف يعمل على تطويرها بقوة وعزم في شيخوختـه،

وهى أن ذلك النشاط الذى يطلق عليه اسم الفن ، والذى يختار ويفعل طبقا لقواعد سابق على تلك الطبيعة الفوضوية المختلفة المزعومة التى ينبغى قليلقليس أن يتهمسها .وأولوية الفن ،فى قلب الاشياء الطبيعية ونظام العالم بالذات ،هى مسملة لكل سياسة أفلاطون كما لكل فلسفته ،فالنظام ليس فتحا انسانيا فى قبالة القوى المختلة الجامحة .وانما هو بالاحرى صميم الوجود الذى يكشف له عنه حدس عقلى .

ان تكن العفة - مع الفن الذى يميز وينظم ،هى الفضيلة الأساسية ، فان النزعة الزهدية التى تتكلم عنها محاورة فيدون وحكومة الفلاسفة كما تصورها الجمهورية ستكونان المظهرين اللذين لا تخصم عراهما لهذه الفضيلة ، وان بدا انها لا تشغل فى هاتين المحاورتين المكانة المركزية التى تشغلها فى غورغياس ، فان الفكرة التى توحى بها ، فكرة القيمة العليا والراجحة الكفة للعقل ، تبقى هى المنطلق .وفى فيدون (٨٢هـ) يقترن طلب الحقيقة بالاستنكاف عن اللذات ، فالنفس شبتة الى الجسم بالشهوة ، ومكرهة على النظر عبر الجسم الذى تقيم فيه كما لو فى حبس ،لكن الفلسفة تعلمها ان النظر والاحساسات الاخرى محفوفة بالاخطاء ،تعلمها الا تصدق سوى ذاتها وأفكارها ، هى ،وعلى هذا النحو تفصل النفس عن الجسم ، وتحملها على الاستنكاف بقدر المستطاع عن اللذات والشهوات والآلام والفضيلة الحقيقية قوامها الانعتاق من كل الانفعالات والرغائب ، ومن ثم فان العدالة والشجاعة والحصافة ،مثلها مثل العفة ، تطهرات .

بيد أن العفة ،من جهة اخرى ،فضيلة تامر بالنظام ،واهميتها كخطة موجهة لاتقل شانا عن اهميتها كقاعدة للزهد ، والنتيجة التي تخلص اليها محاورة غورغياس لها دلالتها من هذا المنظور ،وبشيرة بمحاورة الجمهورية ، فالبشر لن تتحسن نفوسهم الا باتباعهم خطة علمية ما اتيحت قط لا لمشاهير ساسة اثينا ولا للسفسطائيين الذين يقدمون اليها لتعليم الشبيبة وتثقيفها (٥١٣ج ــ ٥١٥ د) ،وخلاصة القول ،ان العدالة لا تبدو الان مجرد تقيد من قبل الفرد بقوانين بلاد ،، كما اكدت على ذلك من قبل محاورة اقريطون ، وانما هي بالاحرى مطلب اصلاح سياسي شامل بريادة الفلاسفة .

المشكلة السياسية :

ابتداء من هذه النقطة يطلق العنان للفكر السياسي ، فيستتبع به علم الاخلاق وعلم النفس معا ، بيد انه لا يرقى الى موقع الجدل الذي لا يفارق ، بخلافه معالم المثل : بل يتحطم على العكس على صخرة الوقائع باستمرار ، ولنكرر القول بان افلاطون يريد ان يكون مصلحا ،لا طوباويا ، ويتعين عليه ، باعتباره مصلحا ، ان ياخذ في حسبانه طبيعة البشر وطبيعة الاشياء كما هي قائمة في الواقع .

ان ما يدعو الى العجب لدى هذا المصلح هو انه ، على النقيض من السفسطائيين لا يؤمن بالتقدم ،فقد تامل واطال التامل في تاريخ المجتمعات وتطورها ، كما في تاريخ النفوس الفردية ، خالطا على كل حال الملاحظة

السكولوجية الدقيقة بالاسطورة والخرافة ، بيد ان الملاحظة ،نظير الاسطورة ، تتمخض على الدوام عن النتيجة المزدوجة التالية : فمن جهة اولى يرتهن مقدار ما ينطوى عليه الفرد او المجتمع من عدالة وفضيلة بالشروط الخارجية وبحظ مؤات بوجه خاص،ومن جهة ثانية ، ان حدثت تغيرات في المجتمع فان التبدل يتم على الدوام باتجاه الاسوا او باتجاه الاحسن طبقا لايقاع دورى يقضى بان يعاود المجتمع المرور بالاطوار نفسها ، والغرض من التشريع ،حتى ولو كان مصدره الفيلسوف ، الاستفادة الى اقصى حد مستطاع من الشروط الفعلية التى يواجهها ، وكذلك ان يوقف او يعرقل التغيرات ، وان يوفر للمجتمع اقصى حد ممكن من الاستقرار ، وبالمقابل ، لا نلتقى اطلاقا لدى افلاطون فكرة اصلاح ايجابى وفكرة تجديد اجتماعى حقيقى ، فبيت القصيد عنده على الدوام الحفاظ والصيانة او على العكس الاسقاط والحذف قوانينها لبليغة الدلالة الاسطورة التى تحكى أن البشر لم يتحاشوا الانحطاط الكامل الا لأن الالهة عرفتهم النار وعلمتهم الفنون والصنائع وأعطتهم حبات القمح (السياسى ، ٢٧٤ هـ) وما كان لمبادرة البشر أن ترقى بهم الى هذه المدارك .

ان هدف الفيلسوف من الاصلاح لايمكن فى هذه الحال أن يكون الا محاكاة حالة المجتمع المثلى ،التى هو على معرفة بها ،الى أقصى حد مستطاع والا مساك بنوع ما بالمجتمع فى المستوى الذي آل اليه راهنا للحؤول بينه وبين مزيد من السقوط والتردى (القوانين ، ك٤ ، ٧١٣هـ) : بيد أنه لا مجال البتة لاستحداث تقدم حقيقى . فان توافرت فى مجتمع من المجتمعات الشروط المطلوبة

ليصرف عليه الفيلسوف جهوده ، فذلك بسائق حسن الحظ وجملة من ظروف منقطعة الصلة بكل ارادة بشرية ، كأن يكون المناخ والتربة مثلا مؤاتيين ، وذلك بصرف النظر عن نسبة هذا الحظ السعيد الى الاتفاق والمصادفة أو الى العناية الالهية .

من هنا كان الطابع العملى والواقعى ، وحتى المحافظ احيانا للسياسة ، الافلاطونية ، ومن هنا كان ميله ، الذى اشتد مع تصرم الايام ، الى التاريخ والمأثور القديم ، ومن هنا كانت ادانته لكل سياسة التوسع التى بنت عليها أثينا مجدها وعظمتها والتى كان من عواقبها أيضا التدهور الخلقى ، وقد لبث أفلاطون متشبثا بالشكل التقليدى للحاضرة الاغريقية ، وبطبيعة الحال ، فان مدينة اغريقية ، لا أية مدينة أخرى ، هى التى كان عليه أن يسوس شؤونها فى الجمهورية مثلا ، ولئن استسخف فى زمن لاحق ، وفى السياسى تحديدا ، تقسيم البشرية الى اغريق وبرابرة ، فقد كان جل مبتغاه مع ذلك أن يشد من أزر الحضارة الهلينية ، وأن يصلح ذات البين بين مدن اليونان ويعيد اليها وئامها ، وأن يضع حدا لأعمال النهب والسلب والاسترقاق التى كانت تواكب انتصار مدينة على اخرى .

العدالة الاجتماعية :

ان جوهر العدالة الاجتماعية لدى أفلاطون تحقيق وحدة المجتمع (الجمهورية ، ك٤ ، ٤٤٣ د) ، والعدالة فى المدن الاغريقية تحاكى ، بقدر المستطاع ، الماهيات المثالية " المتراصفة فى نظام ، المحافظة دوما على العلاقة

نفسها ، دون أن يلحق بعضها ببعضها الآخر أى أذى ، البوتقة بتسلسل وطبقا للعقل" (ك٦ ، ٥٠٠ ج) . وتضرب لنا المدينة العادلة واحدا من تلك الامثلة على الكثرة المنظمة ، على تلك الخلائط التى من مهمة الجدل أن يكشف عن طبيعتها وانما متى ما أصبح كنه المزيج معروفا لنا ، يصير فى مستطاعنا أن نجد بما كنا لنفس العادلة ، على اعتبار أن العدالة فى النفس انتظام لأجزائها ، مماثل من جميع النواحى لانتظام أجزاء المجتمع ، وهو الانتظام الذى به تقوم العدالة الاجتماعية . وتتميز الجمهورية عن كتابات أفلاطون السياسية التالية بكونها تلح أكثر منها على شروط هذه الوحدة ، ويعطى أفلاطون بحثه شكل تاريخ للمجتمع ، تماما كما أن شروط استقرار العالم فى تيماوس تتكشف للعيان فى تاريخ خلق العالم من قبل الله فاطره ، وقد يتفق أن يمتد به النظر ، فى هذا التاريخ ، الى أبعد من مجرد اصلاح الحاضرة الاغريقية ، فيطل على الشروط الاساسية لكل تجمع بشرى .

تنشأ الحاضرة من الحاجات ومن اكتشاف الوسيلة العقلانية لاشباعها . هذه الوسيلة هى تقسيم العمل ، فالمدينة توجد حيثما اجتمع أربعة أشخاص أو خمسة واتفقوا على أن يلبى كل واحد منهم حاجة أساسية من حاجات الباقين ، من مأكل أو ملبس أو مسكن ، فالزارع الذى ينتج الطعام للجميع سيحصل على مأواه وثيابه بفضل جهود الآخرين ، فكل ، اذا ما اختص فى مهنته ، كثير انتاجه وتحسن ليست المدينة اذن ، فى شكلها الابتدائى ، اجتماعا لافراد متساوين ومتشابهين ، وانما على العكس اجتماع لافراد غير متساويين وغير متشابهين وستبقى كذلك فى أرفع ما قد ترقى اليه من اشكال ، وهذا ما يضمن تضامن أجزائها

ووحداتها ، وتغدو الوظائف اكثر تعقيدا طردا مع تعاظم حجم المدينة وتضاعف الحاجات : فالى جانب الزارع مثلا سيكون هناك صانع المحاريث والادوات الزراعية المختصة والى جانب المنتجين ستظهر الى حيز الوجود طبقة أولئك الذين يتولون المبادلات والمقايضات ، أى تجار البر والبحر ، بيد أن المبدا يبقى على الدوام واحدا ، وسيبقى كذلك حتى بعد أن تبلغ المدينة خاتمة المطاف من نموها ، فتتوزع الوظائف بين عدد قليل من الطبقات ، وبالتحديد طبقة الصناع التي تتعهد باشباع الحاجات المادية ، وطبقة الجند التي تذود عن المدينة شر جاراتها ، وطبقة " الحراس " المولجين بتطبيق القوانين ، وتمثل هذه الطبقات الثلاث الوظائف الاساسية الثلاث لكل مدينة ، أى الانتاج والدفاع والادارة الداخلية .

كيف يمكن اداء هذه الوظائف على خير وجه ممكن ؟ تلكم هى فى نظر أفلاطون المشكلة الاجتماعية الوحيدة ، وبالفعل ، لايجوز تجنيد موارد المدينة لتأمين لسعادة فرد او طبقة . يرد سقراط على اديمنتس حينما انتقد على الحياة الشظفة التي يختص بها " الحراس " : " اننا تنشىء الحاضرة لا لكي ترتع طبقة فى سعادة عليا ، وانما لكي تكون الحاضرة باسرها سعيدة ، والفرد ، المنتمى الى المدينة ، خلق ليؤدى وظيفته الاجتماعية ، لا لاى شىء اخر ، وذلك هو قوام العدالة فان يكون الفرد عادلا فهذا معناه ان ينجز وظيفته المعينة له .

الطبيعة والمجتمع :

هنا تعرض لافلاطون مسألة عويصة ، فحاجات المجتمع المثالي لا بد أن تحسب للطبيعة حسابها ، ذلك ان ممارسة كل وظيفة اجتماعية تفترض لا تربية مكتسبة فحسب ، بل كذلك قدرات واستعدادات طبيعية فحب الكسب لدى الصانع والقوة الغضبية التي لا غناء عنها لدى الجندي والحصافة والتبصر لدى حارس الحاضرة ، لا بد ان ترتكز الى طبع أو خلق فطري لا يمكن لأي شكل اجتماعي ان ينتجه ،بل اكثر من ذلك فالنسب المتفاوتة التي يكون عليها وجود هذه الطبائع رهن بطبيعة الوسط الجغرافي ،سيقول افلاطون في اواخر حياته : " ان صقعا بعينه لا يتساوى وغيره من الاصقاع في قدرته على أن يجعل الناس افاضل او اراذل" ،ودراسة الاعداد ، التي تتادى لدى بعض الاقوام حتى الى الفلسفة والجدل ،ستنتج لدى غيرهم من الاقوام كالمصريين والفينيقيين ،لا العلم ، بل المكر والغش.

يعلق افلاطون على هذه الطبيعة اهمية قصوى :فهو يوصي مرارا وتكرارا ، عندما يأتي به الدور للكلام عن زعماء الحاضرة الحقيقيين ، اي الفلاسفة ، بأن يتم اختيار اولئك الذين تتوافر فيهم الاهلية لتعلم الجدل وفق قدراتهم واستعداداتهم الطبيعية ، ويضع لائحة مفصلة جدا بالصفات الفطرية اللازمة ، حب الحقيقة ،وسرعة التعلم ،ووهن الشهوات التي تعترض سبيل المعرفة ، ومروءة النفس والشجاعة ،وفي النهاية ذاكرة دقيقة وحافظة واسعة محيطة : واجتماع هذه الصفات نادر للغاية ،اذ يكاد يكون هناك تناف بين الصفات التي يطالب بها

الفلاسفة ،وعلى الاخص بين حدة الذهن المتوقد ابدا وبين الوقار الهادى ، بين عطالة الانسان الذى لا يكترث للاخطار وبين ثقوب النظر الذى يتوقع هذه الاخطار ، والحق ان ما يفترض بالطبيعة الفلسفية ان تجمع بينه هو شهامة الاثينى القديم ودراية السفسطائى .

والحال ان ما بين متطلبات المجتمع المثالى وما تقدمه له الطبيعة ليس هو بالضرورة التساوق والتناغم ، بل هناك على العكس جانب بكامله من الواقع لا يقع فى متناول الفن البشرى ، وما من مفكر اقام لهذا الجانب اعتبارا اكبر من ذاك الذى اقامه له افلاطون : فلتحليل هذا المعطى النهائى ، هذا الجانب الواقعى فى الطبائع الذى يصمد فى مواجهة العقل ، والذى يحدد لكل واحد منا مع ذلك قدره ، لجا الى كيفية فى التفسير هى نفسها لاعقلانية : الى اسطورة اختيار الحياة ، فبعد الحياة فى هذه الدنيا تزج النفوس تحت وطأة العقاب او تنعم بالثواب تبعا لما اظهرته من تمسك باهداب العدالة : ثم تجتمع بعد ذلك لتختار حياة جديدة : وهذا الاختيار ارادى بتمامه ، والالهة لا تتحمل على الاطلاق تبعته ، ولكن ما ان يتم هذا الاختيار حتى تكرسه الصرورة والمويرات ، فلاتملك النفس بعدئذ ان تفلت من اسار قدرها ، فتغتسل قبل ان تولد من جديد ، فى مياه الليتيس الذى يمحو كل ذكرى تتصل باختيارها ثم تدور عجلة حياتها الجديدة طبقا لما رامته وارادته هى نفسها ، ويتضح لنا من المكان الذى تشغله هذه الاسطورة فى نهاية الجمهورية (٦١٢ د ـ ٦٢١ ب) ما

كنه الشاغل السياسى الكامن وراءها ،بالرغم من ان الكلام لا يدور فيها الا عـن المصير الفردى ، فهناك ، الى حد ما ، تنازع بين التفسير الاسطورى الـــذى يعوز قدرنا الى اختيار ارادى ، وبين التفسير ذى النزعه الطبيعية الـــذى يعلل طبائع الناس بالوسط الجغرافى ، ولعل رغبة افلاطون فى الجمع بين كـلا التفسيرين هى التى حملته، فى اخر شكل اعطاه للاسطورة ، على التذرع بتدخل العنايه الالهيه وربة العدالة الكونية (ديكة) التى تنظم العالم على نحو يتـــاح معه لكل نفس ان تنجذب عفويا نحو المكان الذى تستاهل ان تذهب اليه . بيـد ان مقصده يبقى مع ذلك واضحا لا ريب فيه: وهو اعتبار الطبائع معطى نهائيـــا

ان ثبات الطبائع، من جهة اخرى ، هو الى حد ما بمثابه صامن للثبـات الاجتماعى ، وبالتالى للعداله ،وعلى هذا ، ان كان متعذرا على الفن الاجتماعى انتاج الطبائع حسب هواه ، فلزام عليه على اية حال أن يحول بينها وبين التغـير والفساد من جيل الى جيل . وهنا يقحم افلاطون ،وكأنما ليعطى المشـــترع مسكا ، علاوة على التفسيرين الاسطورى والطبيعى ،تفسيرا بالوراثة منافيا لهما ، واذا صدق هذا التفسير الاخير فان فى مستطاع قادة الحاضرة ، اذا ما أحسـنوا التحكم بالزيجات ، الابقاء على الطبائع الموافقة لكل طبقة اجتماعية فى حالة من النقاء غير المشوب ، مثلهم مثل مربى الخيل الذى يعرف كيف يحافظ عـــلى أصالتها ونقاء سلالتها (الجمهورية)والتهاون فى التطبيق الصارم لقانون الـزواج هو الذى سيتأدى الى انحطاط الارستقراطية الفلسفية ،ومعها الى انحطـــاط الحاضرة بأسرها ، وما من وسيلة بشرية ،وهذه نقطة ينبغى الالحاح عليهـــا ،

بقادرة على اعادة الحالة البدئية بكامل صفاتها ، فالقوانين لدى أفلاطـــون لا تخلق ،وانما تحفظ وتصون ،وكل محاولة ، في الرجوع الى نقطة الانطلاق، انمـا على الدور الناظم للتغيير ،والذى هو بمثابة صيرورة نواسية يكرر كل طور من أطوارها الطور السابق معكوسا .

الوحدة الاجتماعية :

ان شاء حسن الطالع أو طيبة العناية الالهية أن يتصف مؤسس الحاضرة بالصفات اللازمة ، كان له أن يمضى قدما الى الأمام في تشييد مدينة عادلـــة ، وحسبه في هذه الحال أن ينظم نشاط المواطنين على نحو يتسنى معه لـ "كل واحد أن يصرف عنايته كلها الى وظيفة واحدة ، هي تلك التي هو أهل لها طبيعيـــا ، وذلك كي يبقى الواحد ، بشغله الواحد ، واحدا فلا يتعدد ، فتؤلف المدينـــة وحدة لا كثرة ، (الجمهورية) ،وعلى هذا سيكون تنظيم الثروة ، مثلا ضروريا لشد الصانع الى مهنته وتثبيته عندها ، "ان أصاب الفاخورى حظا من الغنى والثراء ، فهل ستبقى لديه رغبة في المثابرة على حرفته؟ بديهى أن لا ،وسيغدو في هـذه الحال فاخوريا رديئا" ولا يجوز كذلك أن يمضه الفقر بنابه فيتعذر عليه حـــتى الوصول الى الأدوات اللازمة لعمله ، من هنا تنبع تلك القوانين الغريبة المدهشة التي تخص حراس الحاضرة ،فهى تنيط كل شئ بضرورة الحفاظ على الاتحاد بين هؤلاء الحراس على أمثل نحو ممكن ،وأدهى كارثة يمكن أن تنزل بساح المدينة هي الانقسام : والحال أن واحدا من أعظم أسباب الانقسام هو نظام تقسيم المدينـة الى أسر ، مما يترتب عليه أن يكون لكل فرد أفراحه وأتراحه على حدة ،وشيـــوع

النساء والاطفال والأملاك هو السبيل الوحيد الى ربط الحراس وشدهم الى بعضهم بعضا ، لذلك ينبغي تنشئتهم في دور حضانة عامة ، فيشبون عن الطوق وهم جاهلون بروابط النسب الطبيعية ، فيكنون لبعضهم بعضا جميعا ، وبحسب أعمارهم عاطفة الابن نحو أبيه أو الأب نحو ابنه .

بما أن المدينة ، من جهة أخرى ، تقيم اعتبارا لا للفروق بين الاشخاص ، وانما فقط للفروق بين قدراتهم وطاقاتهم ، وبما أن المواطن يتحدد فقط بعلاقته بالعمل ، يترتب على ذلك أنه لايجوز أن تخص المرأة في الحاضرة بمكانة مختلفة عن مكانة الرجل ، فلا فرق بينهما على الاطلاق من وجهة النظر الاجتماعيـــة ، فسيكون بين النساء صانعات ، وسيكون لغيرهن من القوة الغضبية ما يؤهلهن للاضطلاع بدور الدفاع عن الحاضرة ، وسيكون لبعض ثالث منهن حكمة الحراس

أخيرا ، اذا لم نأخذ بعين الاعتبار سوى الوظائف ، لا الافراد الذين يضطلعون بها ، رأينا السوسيولوجيا الافلاطونية تتحول بمنتهى البساطة الى علم نفس وعلم أخلاق ، فبقدر ما سيكون في الحاضرة من وظائف ستتعدد في النفس الفردية الملكات ، فوظيفة الصانع تناظرها شهوانية الطعام البدائية ، ووظيفة الجندي تقابلها الحماسة أو الغضبية ، ووظيفة الحارس تكافئها البصيرة أو القوة العاقلة ، وبما أن لكل وظيفة من هذه الوظائف فضيلتها أو ماهيتها : العفة للصانع والشجاعة للجندي والحصافة للحارس ، فان كل ملكة من ملكات النفس سيكون لها أيضا فضيلتها أو ماهيتها ، بما أن قوام العدالة في الحاضرة أن

يقوم كل فرد بما هو مختص به ، فالطبقة العليا تأمر والطبقة الدنيا تطيع ، فإن قوام العدالة في الفرد أيضا أن يحفظ لكل جزء من أجزاء النفس دوره الطبيعي . وعلى هذا النحو تتيح لنا دراسة المجتمع أن نقرأ بسهولة أكبر في صفحة نفس الفرد .

انحطاط الحاضرة :

لا شأن للأخلاق ، مثلها مثل السياسة ، غير تثبيت هذه العلائق الطبيعية على أمتن نحو ممكن . بيد أن الثبات المطلق مستحيل ، اذ أن " كل ما يولد عرضة للدمار " ، فاذا ما طرأ خلل على التناغم المعقد الذي هو بمثابة اللحمة والسدى للوحدة وللعدالة الاجتماعية ، فسرعان ما يعقبه انحطاط ، فينتهي المطاف بالحاضرة ، بعد أن تتقلب على سدة الحكم فيها سلسلة منتظمة من حكومات يخلف بعضها بعضا ، الى السقوط تدريجيا من أعدل حكم الى أشده جورا واستبدادا ولا وجود لدى أفلاطون لتطور طبيعي وعفوي آخر غير هذا الانحطاط ، والكتابان الثامن والتاسع من الجمهورية ، اللذان يتضمنان قسمات كثيرة من تجربته السياسية والسيكولوجية ، يقطعان حل كل أمل ورجاء في ايقاف الحركة بعد ما يعطيها اهمال حكام المدينة الاوائل وتهاونهم اشارة البدء . وعلى الاثر تقوم مقام حالة التناغم والتساوق حالة تفارق وتنازع تعكس أشكال الحكم المختلفة درجاتها وأدوارها ، زد على ذلك أن الصراع الأهلي والشقاق المدني ترافقهما حالة مناظرة من الاضطراب واختلال التوازن في نفس كل مواطن ، فكل طراز من المجتمع يقابله نمط سيكولوجي .

محل الدستور الأمثل يحل بادئ الأمر صراع بين " ذرية الذهب والفضة "، التي تريد الحفاظ على الفضيلة والتقاليد ، وبين " ذرية الحديد والقلز " التي استرقها جشع الربح والكسب ،وينتهي هذا الصراع بصدور قانون زراعي يتم بموجبه توزيع الأراضي واستملاكها ، وهكذا يبدأ عهد الملكية الفردية ، ومعه عهد عبودية الزراع ،ويؤول الحكم والسيادة الى طبقة المحاربين ،وهم نفر يفكرون قليلا بالدراسة وكثيرا بالرياضة البدنية والحرب، وتعتمل في صدورهم مشاعر الطموح والغيرة من بعضهم بعضا ، ويستبد بهم رويدا رويدا حب المال والثراء .

ان هيمنة الغنى هي السمة المميزة لشكل الحاضرة الثالث الذي يطلق عليه أفلاطون اسم الاوليغارشية . فالوصول الى مجلس الشيوخ يغدو مشروطا بنصاب ضريبي محدد . والوحدة المؤقتة التي كانت تتمتع بها الحكومة السابقة تتفكك وتنحل من جديد ، وتنقسم الحاضرة الى اثنتين متمايزتين : حاضرة الفقراء وحاضرة الأغنياء :فمن جهة عوز واملاق، ومن الجهة الثانية بذخ وترف، وفي كل مجال تعطى مكانة الصدارة ، لا للغضبية كما في الحكومات السابقة ، بل للشهوات الدنية ،ويصير الفقراء ، الذين يضطر الاغنياء الى تسليحهم للذود عن حياض المدينة، مصدرهم دائم لهؤلاء الأخيرين .

ان النهم الذي لا يعرف الشبع الى الثروات هو الذي يتسبب في هلاك الحكام الأوليغارشيين ، فطلبا منهم للاثراء عن طريق اقراض المال بالربا ، يشجعون أبناء الموسرين والنبلاء على الاسراف في الانفاق على الملذات،

فاذا ما أملق هؤلاء الفتية وعضهم العوز بنابه،دون أن ينال مع ذلك من نعرتهم واعتزازهم بكرم محتدهم، البوا فقراء المدينة وحضوهم على الثورة التي تفتح الباب أمام الديموقراطية ،والحق أنه لن يشق على هؤلاء وهم الذين عجمت صروف الحياة أعوادهم،ان يظهروا على الاغنياء الذين أسلمهم الترف الى الرخاوة وأوهن البذخ من عزائمهم ، وما الديموقراطية في جوهرها الا علامة انتصار الفقراء ،وشعارها هو الحرية ، فكل امرئ يعيش في ظلها الحياة التي تطيب له، ولا يصيب الناس من الاختلاف والتعدد في المشارب والابتعاد عن الوحدة مثل ما يصيبهم في ديموقراطية كديموقراطية اثينا التي صارت " مخزنا " حقيقيا للدساتير وأنظمة الحكم يقصدها الساسة من كل حدب وصوب بحثا عن نماذج ،والانسان الديموقراطي لا يدع شيئا الا ويوليه قدرا من اهتمامه، بما في ذلك الفلسفة نفسها .ومن الحرية تولد المساواة ،ولكن المقصود بهذه المساواة "تساوى غير المتساوين" الذي ما كانت لتقوم له قائمة لولا غياب السلطة وانعدامها .

يتسبب الظمأ الذي لايروى له غليل الى الحرية في هلاك الديموقراطية فينقلب هذا الشكل الاجتماعي الى نقيضه : الطغيان ، ذلك أن أولئك الذين يمسكون بدفة مصائر المدينة لايستميغون طمعا للسلطة ان لم يطلبوا المزيد منها دوما ، الى أن يحتلوا مكانهم في عداد الطغاة . والطاغية هو نقيض حارس المدينة الفاضلة ، فهو بالتعريف فرد منعزل مطلق الانعزال ،يبتر كل آصرة له بالمجتمع،وينفي الاخيار الذين يهاب جانبهم، ويعيش بين ظهرانى أعوان ممن عبيد كان أعتقهم ليكونوا له حراسا شخصيين، وهنا تصل فوضى المدينة الى

منتهاها ، فالطاغية هو ذاك الذى يرخى اللجام لأشد الأهواء جموحا ووحشية ، أى لتلك الشهواء التى لايعرفها الانسان الحسن التربية الا فى منامه ، وبكلمة واحدة ، ان الطاغية هو الفرد الذى رفع نفسه الى مصاف المطلق ، فصار بـلا أصدقاء ، فهو " على الدوام مستبد أو عبد ، لكنه يجهل الحرية الحقيقية والصداقة " .

أسطورة محاورة " السياسى " :

ان خطر الانحطاط ، الذى يقف بالمرصاد على الدوام للمدينة ، وسيلة غير مباشرة لاثبات ضرورة قيام حكومة من الفلاسفة توقف الانحدار ، والرؤية الاجتماعية البالغة التشاؤم ، التى تنبثق عن ناموس انحطاط المدن هـذا ، لا يوازنها لدى أفلاطون ايمان بأن الفن السياسى يمكن أن يحرز تقدما بالاتجاه المعاكس ، ولا يكبح جماح هذه الرؤية سوى اعتقاد غيرعقلانى ، وانما نابض بالحيوية ، بالشكل الدورى للصيرورة ، فالصيرورة بانكفائها نحو ذاتها تعيد الحالة البدائية الى نصابها الأول ، بيد أن أفلاطون لم يسبغ قد على هـذا الاعتقاد الشكل الفلسفى والعلمى الذى يعطيه لواقعة انحطاط الحكومات ، وهى واقعة تقع تحت الملاحظة المباشرة ، بل يخلع عليه ، على العكس من ذلك ، شكل أسطورة ، هى تلك التى يرويها فى محاورة السياسى ، والتى يرمى من ورائها فى أغلب التقدير الى بيان المكانة الواضحة والمحدودة التى يشغلها فـن السياسة فى مسيرة لاتقع فى جملتها فى متناول الفن العقلى ، وبالفعل يتخيل أفلاطون أنه فى عهد كرونوس الذى كانت ترين عليه السعادة والغبطة ، والـذى كانت فيه الشمس والأفلاك تدور فى اتجاه معاكس لاتجاهها الراهن ، كانت كـل

صيرورة الكائنات معكوسة الاتجاه هي الاخرى ، أى أنها كانت تمضى من الموت الى الميلاد عوضا عن أن تمضى من الميلاد الى الموت، وهذا معناه أن الارض كانت تنتج عفويا وبدون عمل الانسان كل الثمار النافعة للبشر ، وبوجه عام ، كان كل كائن يحيا بلا مجهود في حالة من الكمال ، ولم تكن هناك حاجة على الاطلاق لأى عمل تقنى ، وبالتالى لأى اتحاد سياسى . لكن حينما تغير الشمس اتجاه مجراها ، وحينما تصل الكائنات ببطء وعسر ، وبالتزامن ، ووسط عقبات وعراقيل من كل لون وضرب . الى نقطة اكتمالها ، فعندئذ تصبح التقنيات بشتى أنواعها ، وبخاصة منها التقنية الاجتماعية ، لازمة وضرورية ، وأكثر الفنون هبات تمنحها الآلهة للبشر لتشد من أزرهم فى خضم هذه الصعاب .

من هنا كانت السيماء الخاصة والجديدة التى يتلبسها الفن الاجتماعى فى محاورة السياسى ، فكل فن انسانى يداور أشياء متقلبة ، متباينة ، فيكون عماده ، من ثم ، لا القواعد العامة ، بل المهارات اليدوية التى تتكيف مع الظروف ، وكذلك حال الفن السياسى ، فإن التباينات بين البشر وفعالهم ، والانعدام التام للثبات فى الاشياء الانسانية ، لا تخضع لأية قاعدة بسيطة تسرى على الحالات جميعها وفى الأزمنة كافة ، سواء فى مضمار الفن السياسى أم فى مضمار الفنون الاخرى . ويترتب على ذلك أن رجل الدولة ، أى التقنى السياسى ، قانون حى ، وأنه سيد لا منازع له على سلطانه فى الحاضرة ، سيادة الراعى على قطيعه . هكذا ينتهى الامر بأفلاطون الى اسباغ طابع ربانى خارق للطبيعة البشرية على السياسى ممهدا بالتالى التربة ، ولو من بعيد ، لنظرية السلطة فى الامبراطورية الرومانية

وفى البابوية . وهنا أيضا نراه لا يعقد أى أمل ، من منطلق العقل ،عــــلى التقدم الطبيعى ،ويحل الاسطورة محل العلم حيثما دار كلام عن عودة الــى وضع أسمى من الوضع الذى نحن فيه .

القوانين :

هذا الاحساس بنسبية الاشياء البشرية وبعدم استقرارها حاد للغايـة فى القوانين ،تلك المحاورة غير المكتملة من محاورات أفلاطون فى شيخوخته ،وتزخر هذه المحاورة بالاحكام التفصيلية التى تنم عن نية صريحة فى تحقيق الاصلاح الذى نادى به ، ربما فى المدن الصقلية التى سترمم بعد وفاة دونيسوس ،ومشكلة القوانين هى مشكلة مزيج ،تماما نظير مشكلة تيماوس ، فبيت القصيد فى هـــذه المحاورة معرفة النسب الكفيلة بضمان أكبر قدر ممكن من الاستقرار للمجتمــع ، مثلما امكن اكتشاف النسب التى تضمن للكون الديمومة الخالدة ،فالاستقــــرار والكمال شىء واحد فى نظر أفلاطون : "المهم فى المقام الاول أن تكون القوانـين ثابتة" ،فكل شىء ينبغى أن يبقى مماثلا لنفسه من جيل الى آخر، بما فى ذلـك دمى الاطفال ، وكل تغيير اضطراب وكدر، سواء أكان مسرحه البدن أم الحاضرة ، ولا تكون القوانين موضع احترام حقيقى الا اذا كانت حافظة الناس لا تذكر شيئا على الاطلاق عن زمن يحتمل أن الاشياء كانت فيه مغايرة لما هى عليـــه الآن : "وعلى المشترع أن يتخيل جميع السبل الممكنة لاستحداث هذه الوضعية فــى الحاضرة" .

بعض هذه السبل لاتطالها ارادته ،وهى بالتخصيص تلك التى مصدرها الطبيعة : فالبيئة الموائمة لتفتح الشخصية ،والبلد المعزول بما فيه الكفاية عن البحر وعن المدن الاخرى لكيلا ينتقل اليه عدوى التجارة وتأثير الشعوب الاخرى هما من جملة الحظوظ السعيدة التي لا تملك غير الآلهة ان تغدقها ،وبالمقابل يسع المشترع أن يحد من تعداد المواطنين باختياره عددا ضئيلا ، ولكنه ضاعف أكبر عدد ممكن من الاعداد الاخرى .

بيد أن للمشترع، على الأخص، القول الفصل فى المزيج الذى منه سينهج الدستور الأكثر استقرارا ،ويقدم لنا التاريخ مثالا على دستور صمد للأيام : انه دستور اسبرطة الذى تقيد بقواعد القسط والاعتدال ، وحاذر كل اسراف وشطط، فقدرتا الملكين الاثنين تلطف واحدتهما من غلواء الاخرى ،وسلطانهما محدود بسلطان مجلس الاعيان الذى تتضافر فيه سلطة الشيوخ المعدلة مع قوة الشباب الفائرة ، كما انه محدود أيضا بسلطان الحكام المنتخبين الخمسة ،على هذا النحو تسنى للملكية ،الممزوجة كما ينبغى بعناصر أخرى ،تسبغ عليها طابعا من التوازن ، ان تصون نفسها وان تصون سواها " وبالمقابل " يظهر التاريخ للعيان انحطاط الدستور الفارسى وتحول تلك الملكية الليبرالية الى حكومة طغيان ، وانحطاط الدستور الديموقراطى لاثينا حيث آلت الحرية الى فوضى لا كابح لها .هناك اذن دستوران متضادان ، الاستبداد والديموقراطية ،ومنهما تولد جميع الدساتير الاخرى ، فان افترقا كان رديئين ،وان امتزجا بنسب صحيحة انبثق عنهما دستور جيد .

ما الذي يحول دون الانحطاط (فبيت القصد هنا أيضا كابح يلجم ويوقف، لاتقدم ايجابي) ؟ ان ما يحول دونه هو التناغم والتساوق بين الحساسية وبين العقل الذي يحكم، وعلة السقوط هي ان البشر ينظرون بعين الرضى الى ما يرتؤون انه فاسد وظالم، وينظرون بعين السخط الى ما يرتؤون انه عادل وصائب، وانما بسبب هذا الاستعداد الذهني، الذي هو بين ضروب الجهل أسواها، لا تعود الحاضرة كما ينبغي أن تكون، صديقة نفسها .

يحدس أفلاطون بأن العقل المحض لا يكفي، فلا بد من اقترانه أيضا بالميل، وبالتخصيص بميل حر وطوعي، على المشترع اذن أن يحوز قبول المواطنين بالاقناع، لا بالعنف، ومن هنا كانت مقدمات القوانين التي تشرح دواعي الانصياع لها، وكان بيان الحيثيات هذا، علاوة على كونه ارشادا أخلاقيا، تجديدا مستحدثا في التشريع.

ان نتائج هذه الطريقة في تأمين الاستقرار الاجتماعي عن سبيل ارساء جذور الايمان في النفوس، واضحة كل الوضوح للعيان في الكتاب العاشر الذي يتصل بالمعتقدات الدينية، فالزندقة تحاكم هنا بوصفها خطارا جتماعيا في المقام الأول، والالحاد الذي يكافحه أفلاطون هو الحاد السفسطائيين الذين يعدون الآلهة من اختراع بني الانسان، ورافضة العناية الالهية الذين يرد عليهم ويفند دعواهم ليسوا من أصحاب النظريات، وانما أشخاص يطلقون العنان لأهوائهم وشهواتهم لأنهم لا يعتقدون بأن العدالة الالهية تتدخل في تفاصيل الشؤون البشرية، وأخيرا، ان الاعتقاد الخاطئ بأن الآلهة تستمال وتغرى بالصلوات

يرتبط بمنظومة كاملة من الممارسات العبادية والشعائر الطقسية التي تستوجب ضمنا تشكيل جمعيات وروابط خاصة خطرة على الحياة الاجتماعية . وعليه ، أن يكن من الواجب بادىء الأمر محاولة تلافي شر الزندقة بحجج عقلية ، نظير ما يفعل افلاطون ، فلا بد أيضا من النص في القانون على عقوبات صارمة بحق من يأبى الاقتناع . والحبس المؤقت أو السجن المؤبد قمينان ، حسب الحالات ، بابعاد هؤلاء الزنادقة الخطرين عن المدينة .

ان الكلمة الأخيرة لافلاطون السياسي هي ذلك الصفو التأملي الذي يتحلى به الحكيم الذي يرى النوابض الخفية التي تحرك البشر وتدفع بهم الى العمل . ولا تستأهل الشئون البشرية أن تحمل على محمل الجد الصارم .. فالانسان دمية بين يدي الله ، آلة تعمل لحسابه . والمشترع هو في المقام الأول ذاك الذي يعرف هذه الآلة ويعلم كيف يسوس البشر .

* * *

نماذج من محاورات أفلاطون

محاورة بارمنيدس

ما يرجره من صعاب القول بصورة مفارقة

ويقول بثوذرس ان سقراط، اثناء كلامه ، كان يعتقد ان برمينذس وزينن مزمعان ان يتميزا غضبا عند كل من اقواله ، في حين انهما كانا يعيرانه كل انتباههما ويتبادلان النظرات ويبتسمان ارتياحا معجبين بسقراط ولدى توقفه عن الكلام ، هذا بالضبط ما فاه به برمنيذس فقال : " يا سقراط ، كم انت جدير بالثناء لاندفاعك الى البراهين. قل لي ، هل قسّمت انت وفصّلت على نحو ما تقول ، وجعلت على حدة الصور نفسها التي ذكرت ، وعلى حدة ايضا الاشياء المشاركة لها ؟.



المطلب الاول

ما الاشياء التي لها صور ؟

ـ وماذا يبدو لك ؟ هل توجد مشابهة في ذاتها غير ما لنا نحن من مشابهة ، وهل يوجد واحد في ذاته ، وكثرة في ذاتها ، وهل هناك (صور) في ذاتها لكل ما رحت تسمع زينن يتحدث عنه ؟

ـ فقال سقراط : انا ارتأى ذلك ولا ريب ؟

ـ واردف برمنيدس : وهل هناك صور كهذه ، صورة قائمة في ذاتها للعدل وللجمال وللخير ولكل ما هو من هذا القبيل ؟

ـ فقال سقراط : اجل .

ـ وما رأيك في صورة انسان ، مفارقة لنا ولكل من هم كما نحن ، هي صورة الانسان في ذاتها ، او صورة النار او صورة الماء ؟

ـ اجاب : انني مرارا ،يا برمنيدس ، قد وقعت في حيرة بشأنها . وتساءلت هل يفرض الاخذ بهذا الرأى بصددها ،شأنها الامور الاخرى ام لا ؟ ؟

ـ وبشأن تلك الاشياء التي قد تبدو مضحكة ، كالوبر والوحل والعبس او اى شيء آخر زرىّ جدا وحقير ، هل تحار ام لا ، يا سقراط ، في امر وجود صورة مفارقة لكل منها ، واقول مرة اخرى ، صورة غير صور الاشياء المماثلة لها مما نتداوله بالايدى ؟

ـ لا احار قط ، اجاب سقراط . فالصور هذه التي نرى ، اعتقد إنها موجودة . ولكن الاعتقاد بوجود صورة لكل منها (مفارقة) ، اخشى ان يكون هذا الاعتقاد في غير محله ومستغربا جدا . ومع ذلك فقد جرى لي ذات يوم

ان ازعجتني فكرة وقوعهن الامر لكل الاشياء . وكل مرة رحت فيها بعد اتوقف عند هذه الفكرة ، كنت اسرع واتهرب منها ، خشية ان اقع يوما في غباوة نكراء واهلك في تلك الهاوية. ولما عدت اذن الى رشدي من تلك المتاهة ، ورجعت الى الاشياء التي اخذنا نقول عنها انها تملك صورا ، ما برحت اتشاغل بها .

– فقال برمنيدس: لانك لا تزال فتى صغيرا ، يا سقراط، ولان الفلسفة لم تستول عليك بعد كما ستلفّك يوما فيما اظن ، عندما لا تعود تحتقر شيئا من هذه الاشياء. واما الآن فانت لا تبرح تنظر الى آراء الناس بسبب حداثة سنك. وعلى كل ،قل لي هذا الامر : هل تعتقد بوجود بعض الصور كما تقول ؟ والاشياء الاخرى بمشاركتها هذه الصور تستمد منها القابها ؟ فالمشتركة مثلا في الشبهه تسمى شبيهة ، والمشتركة في الضخامة تسمى ضخمة ، والمشتركة في الجمال والعدل تسمى عادلة وجميلة ؟

– فاجاب سقراط : بكل تأكيد .



المطلب الثاني

مصاعب المشاركة

– في هذه الحال ، ايشترك كل مشارك في كل الصورة ام في قسم منها ، ام قد تحصل مشاركة اخرى غير هاتين ؟

– اجاب سقراط : وكيف يمكن ان تحصل ؟

– فماذا يبدو لك اذن ؟ اتكون الصورة بجملتها ، وهي واحدة ، في كل من الاشياء الكثيرة ، ام كيف؟

– فرد سقراط : وما يمنع ، يا برمنيدس ، ان تكون واحدة ؟

– ومع كونها اذن واحدة وعين ذاتها في آن واحد ، فهي تحل بجملتها في الاشياء الكثيرة المفارقة بعضها لبعض. وعلى هذا النحو ، قد تغدو مفارقة هي ذاتها لذاتها .

– وقد لا تغدو مفارقة ، اجاب سقراط ، اذا حذت حذو النهار. فهو واحد وهو عين ذاته ، ومع ذلك فهو في امكنة كثيرة معا ، ولا يضطره ذلك ابدا ان يكون مفارقا لذاته. فان كانت كل صورة وهي واحدة ، في الجميع معا على هذا النحو ، فقد تكون هي ذاتها (في ذاتها) .

– فقال : يا سقراط ، انك ولا ريب بلين ونعومة تجعل الواحد هو عينه في امكنة كثيرة معا ، كانك اذا غطيت اناسا كثيرين بوشاح ، تقول انه بجملته ، وهو واحد ، على كثيرين. اتعتقد انك تقول شيئا يماثل هذا القول ، ام لا ؟

– اجاب : ربما .

ـ وفي هذه الحال ،ايكون الوشاح بجملته على كل فرد ، ام شطر منه فقط على كل واحد منهم؟

ـ شطر.

ـ فاردف برمنيذس : يا سقراط ،ان الصور اذن هي ايضا قابلة للتجزئة وما يشاركها يشترك في جزء منها . وليست بعد كلا في كل فرد ، وانما كل فرد يمتلك جزءا منها .

ـ هذا ما يظهر ، على الاقل من هذا القبيل.

ـ اتريد اذن يا سقراط ، ان تقول فيما بعد ان الصورة الواحدة تدعنا نقسمها في الواقع ، وانها تلبث بعد ذلك واحدة ؟

ـ اجاب : لن اريد ذلك مطلقا .

ـ فقال : انظر في الواقع. ان قسمت العظمة ذاتها ، وكان كل من الاشياء الكبيرة الكثيرة عظيما بجزء من العظمة اصغر من العظمة ذاتها افلا يبدو ذلك بعيدا عن المنطق ؟

ـ اجاب سقراط : كل البعد ولا شك.

ـ وما رأيك ؟ ان استمد كل مستمد قسطا صغيرا من المساواة ، فهو يملك ما هو اصغر من المساواة ذاتها . فالمالك يكون مساويا لاى شيء؟

ـ انه ليستحيل ان يساوى شيئا .

ـ الا ، فليملك احدنا قسما من الصغير (بالذات) . فالصغير يكون اكبر من هذا القسم ، لان القسم جزء منه. وهكذا الصغير ذاته يكون اكبر بلا جدل. وما يضاف اليه القسم المتقطع يكون اصغر ، وليس اكبر من ذي قبل .

ـ قال سقراط : هذا الامر لن يقع ولا ريب.

ـ اذن ، اردف ،برمنيذس ، على اى وجه في نظرك يا سقراط ، تشترك

الاشياء في الصور ، ان لم تستطع ان تشترك فيها لا اشتراكا في الجزء ولا اشتراكا في الكل ؟

ـ اجاب سقراط : لا بحق زفس ، لا يبدو لي هلا سهلا امر تحديد مثل هذه المشكلة على وجه من الوجوه .

البحث الاول : الصورة وحدة تأليفية

ـ ولكن ما بالك وما هو موقفك من القضية التالية ؟

ـ اية قضية ؟

ـ اظن انك ، انطلاقا من اعتبار يماثل الاعتبار التالي ، تحسب ان كل صورة هي واحدة. فكل مرة يتهيأ لك ان اشياء كثيرة هي كبيرة ، يبدو لك ربما وانت تنظر ، ان نظرة واحدة بذاتها تشمل هذه الاشياء كلها . ومن ثمة تعتقد ان الكبير هو واحد .

ـ فقال : انك تعبر عن حقائق .

ـ وماذا ترى ، الكبير بالذات والاشياء الاخرى الكبيرة ، اذا نظرت اليها كلها بالروح على النحو عينه ، الا يظهر من جديد كبير (آخر) واحد ، به تبدو حتما كل هذه الاشياء كبيرة ؟

ـ هذا محتمل .

ـ اذن ستتكشف صورة اخرى للعظمة ، على هامش العظمة بالذات وما يشاركها من اشياء وبالاضافة الى هذه كلها سوف تتكشف من جديد صورة اخرى ، بها تكون كل هذه كبيرة. ولن تكون من بعد كل صورة واحدة ، بل يضحي كل من الصور بلا حصر من جهة كثرته .

المبحث الثاني : الصورة مفهوم

وعارض سقراط قائلا : هذا صحيح يا برمنيدس ، ما لم تكن كل من الصور هذه فكرة عقلية ، لا يليق بها ان تنشأ في مكان ما غير الارواح . لان كل صورة تكون هكذا واحدة ، ولا تعاني بعد ذلك مما عرضت الان من محاذير .

قال برمنيدس : ما بالك ، اتكون كل فكرة من الافكار واحدة ، ولا تكون فكرة شيء ؟

اجاب سقراط : الا ، هذا مستحيل .

- اذن فكرة شيء ما ؟
- اجل .
- موجود او غير موجود ؟
- موجود .
- أليست فكرة شيء ما ؟ واذ تقع تلك الفكرة على الجميع ، فهي تفكر في نظرة ما هي واحدة ؟
- اجل .
- وهذا الامر الذى يفكر به انه واحد وانه موجود دائما هو ذاته بالنظر الى الجميع ، الا يكون بعد ذلك صورة ؟
- انها لضرورة قد ظهرت هي ايضا .
- فقال برمنيدس : وما هو رأيك يا ترى ؟ ان كنت تقول ان الاشياء مشاركة الصور ، اليس من الضرورة اما ان تعتقد بان كلا من الفكر موجود ويفكر بكل شيء ، واما ان تعتقد بان الفكر مع وجودها لا تحظى بالفكر ولا يطالها الفكر ؟

البحث الثالث : الصورة نموذج

- فاجاب : ولا هذا القول يحظى بالتأييد . ولكن يا برمنيذس يظهر لي ان القضية هي في الاغلب على النحو التالي . يبدو لي ان هذه الصور تنتصب في الطبيعة بمثابة نماذج ، وان الاشياء الاخرى تماثلها وانها اشباه لها ، وان مشاركة الاشياء الاخرى للمثل ليست سوى مماثلة لها .

- فقال برمنيذس : ان ماثل شيء ما اذن الصورة ، امن الممكن ان لا تكون تلك الصورة شبيهة بما يماثلها ، وبمقدار ما يشبهها ؟ ام هل من حيلة ان لا يكون المشابه مشابها لشبيهه ؟

- ليس من حيلة الى ذلك .

- ثم اليس هناك ضرورة كبيرة ان يشارك المشابه شبيهه في صورة واحدة هي عين الصورة ؟

- هناك ضرورة .

- وما تشترك به المتشابهات فتكون مشابهة ، اليس هو تلك الصورة بعينها ؟

- فعلا ومن كل الاوجه .

- اذن لا يمكن ان يشبه شيء صورة ، ولا ان تشبه صورة اخرى . والا فالى جانب الصورة تبرز ابدا صورة اخرى . وقد تكون تلك شبيهة بصورة ما ، وهي من جديد صورة غيرها . ولن تنقطع ابدا صورة جديدة عن الحدوث ، ان غدت الصورة شبيهة بما يشترك في نفس الصورة .

- قولك في منتهى الصحة .

- فليس اذن بالمشابهة تشترك الاشياء الاخرى في الصور ، وانما يجب

ان نبحث عن شيء اخر به تشترك فيها .

ـ هـــذا ما يبـــدو .

ـ فقـــال برمنيـــدس : ترى اذن يا سقراط ، اية مشكلة عويصـــة تتبـــــــدى لمن يحـــدد ان الصور موجودة وانها قائمـــة في ذاتهـــا .

ـ اجـــل ،وهي مشكلة جـــد شائكـــة.



المطلب الثالث

لن يعرف الانسان الصور

- فقال (برمنيذس) : اعرف اذن جيدا انك ، ان صح تعبيرنا ، لم تمس بعد جسامة المشكلة المغلقة التي قد تنشأ ان فرزت كلا من الموجودات وجعلته صورة منفردة.

- اجاب (سقراط) : وكيف ذلك ؟

- فقال : الصعاب الاخرى جمة واجلها هذه : ان زعم احد انه لن يتأتى ولا ان تعرف الصور ان كانت كما نقول انه يجب ان تكون ، فلن يتمكن احد ان يبين لزاعم هذا الزعم انه على ضلال ، ما لم يكن مغالطة خبيرا بمعلومات وافرة وليس على شيء من السذاجة، وما شاء في برهانه ان يتقصى امورا جد وافرة ويعني بطلبها من اقصى جذورها والا فمن يحاول ان يكرهنا على الاعتراف بانها غير قابلة لان يعرفها المرء ، فذاك يحظى باقناعنا.

- فسأل سقراط : ومن اى قبيل يا برمنيذس ؟

- لانني اعتقد ، يا سقراط ، ان فرض احد قيام وجود قائم في ذاته لكل صورة بمفردها ، انك انت ومن سواك ستضطر اولا الى الاعتراف بان ولا واحدا من تلك الموجودات يوجد فينا .

- اجاب سقراط : في الواقع كيف هذا الوجود يمكنه ان يبقى بعد قائما في ذاته على انفراد ؟

- فرد برمنيذس : حسنا تقول ،اذن ، كل الصور الموجودة ، المترابطة

بعضها ببعض ، تملك وجودها في صلتها بعضها ببعض. وليس في صلتهـــا بما عندنا من اشياء ، سواء فرض المرء ان هذه مشابهات لتلك ام اى وصـــف آخــر لها ، هــذه الاشياء التي نشترك فيها ونسمي لكل منها وجودا. وهذه الاشياء القائمة عندنا ، ولها اسماء توازى تلك هي على صلة بعضها ببعض ، وليــس بتلك الصور.

ــ واستفهم سقراط : وماذا تعني ؟

ــ فاجاب برمنيــدس : مثــل ذلك ان احدنا يكون سيد فلان او عبـــده ، فهــو ليس دونما ريب عبد ذاك السيد بالذات اى تلك (الماهية) التـــي هي السيد ، ولا هو سيد ذاك العبد بالذات اى تلك (الماهية) التي هـــي العبد . ولكن بما انه انسان فتانّــك الصفتان هما صفتا انسان. اما السيادة بالذات فهي تتعلق بالعبودية بالذات وهي ما هي بالنظر اليها . والعبودية بالذات على النحو عينه هي ما هي بالنظر الى السيادة بالذات. ووقائعنـــا لا تستمد قدرتها من علاقتها بتلك ، ولا تلك من علاقتها بنا . وانما ، وهــذا ما اؤكــده ، وقائع تلك هي وقائع تلك ، وهي ما هي بالنظر الى ذاتهـــا . وعلى النحو عينه الوقائع لدينا هـــي ما هي بالنظر الى ذاتها ، أتفقـــه قولي هذا ام لا ؟

ــ فقال سقراط : افقــه جيــدا .

ــ فاردف : والعلم اذن بالذات ، اى تلك (الماهية) التي هي العلـــم ، يكون علم تلك الحقيقة بالذات التي هي الحقيقة ؟

ــ بكل تأكـــيد .

ــ ومن ثمة كل علم قائم بذاته ، يكون علم موجود من الموجودات قائم بذاتـــه . الامـــر على النحو هذا ام لا ؟ .

ــ اجــل على هذا النحــو.

ـ والعلم لدينا الا يكون علم حقيقة لدينا ؟ ومن ثم يتأتى ان يكون كـــل علم عندنا علم موجود من الموجودات عندنا ؟

ـ حتما

ـ وبالتالي دون ريب ، على ما تقرّ به ، لا نحـرز الصور ، ولا يمكـــن ان توجـد لديـنـا .

ـ فعـلا لا يمكن ان تكون عندنـا .

ـ فكـل جنـس اذن من الاجناس القائمة في ذاتها تعرفه صورة العلـــم القائمـة بذاتها ؟

ـ اجـل .

ـ وهي صورة لا نحرزهـا .

ـ كـلا لا نحرزها .

ـ في هذه الحال لا نعرف ولا صورة واحدة من الصور ، بما اننا لا نشتـرك في علمها .

ـ يبدو اننا لا نعرف ولا صورة منها .

ـ فالجمال القائم في ذاته لا نعرفه اذن ، ولا الصلاح بالذات ، ولا اية مـن الفكـر العقلية التي نحسبها قائمة في ذاتها .

ـ يكاد الامر يكون على ما تقول .

المطلب الرابع

الواقع الانساني لن يعرفه الله

ـ ولكن علاوة على ذلك ، تأمل امرا هو اشد هولا من ذلك.
ـ وما هو ؟
ـ قد تقول ربما ، ان وجد جنس العلم بالذات انه اضبط وادق بكثير من العلم المتوفر لدينا . وهكذا الجمال وكل الاجناس الاخرى (القائمة في ذاتها) .
ـ اجل .
ـ فان شارك العلم اذن كائن ما ، فلن تدعي ان احدا يحرز اكثر من الله ، العلم الاوفر ضبطا ودقة ؟
ـ حتما .
ـ وفي هذه الحال ايكون في وسع الله باحرازه العلم بالذات ان يعرف ما لدينا من وقائع ؟
ـ ولم لا يا ترى ؟
ـ فرد برمنيذس : لاننا وافقنا ، يا سقراط ، على ان تلك الصور لا تملك ما تملك من قدرة بالنظر الى وقائعنا . ولا ما لدينا من وقائع يملك اقتداره بالنظر الى تلك . ولكن كل فئة تملك اقتدارها بالنظر الى ذاتها .
ـ فعلا هذا ما وقع اتفاقنا عليه .
ـ ان كان اذن لدى الله السيادة القصوى بالذات والعلم الادق بالذات فلا سيادة اولئك قد تحكمنا ذات يوم ، ولا علمهم قد يعرفنا او يعرف شيئا مما عندنا . وبالمماثلة لا نحن نحكم بما لدينا من سلطان ، ولا نعرف بعلمنا

شيئا من الله. ومن ثمة حسب البرهان عينه لا اولئك هم اسيادنا، ولا يعرفون المشاكل البشرية مع انهم آلهة.

ـ فاعترض سقراط: الا انني اخشى ان حرم احدنا الله من المعرفة، ان يكون برهانه في غاية الغرابة.

ـ فرد عليه برمنيذس: ومع ذلك، يا سقراط يتحتم ان تنطوى المثل على هذه الصعاب، وبالاضافة اليها على الكثير الكثير غيرها، ان وجدت صور الكائنات هذه، وحدد المرء ان كل مثال هو شيء قائم بذاته. ومن ثمه يحار المرء عندما يسمع ذلك، ويتردد في امر لا وجودها او وجودها اثبت وجود. ومن الضرورة المحتومة على الطبيعة البشرية ان تلبث هذه المثل غير معروفة. ومن يقول هذه الاقوال يبدو وكأنه يقول شيئا خطيرا. وما رحنا نؤكده منذ قليل، يبدو ايضا انه عسير الاقناع الى درجة مدهشة. والقادر على ادراك وجود مثال لكل شيء وجوهر قائم بذاته، هو رجل موهوب جدا واوفر منه اثارة للاعجاب من يكتشف ذلك، ويستطيع ان يعلمه لغيره، ويشرح هذه الامور كلها، ويتقن اختيارها وتمحيصها اتقانا كافيا.

ـ فاجاب سقراط: انني اجاريك يا برمنيذس، فانت تتكلم عن امور يتقبلها عقلي تماما.

ـ فاردف برمنيذس: ومع هذا يا سقراط، ان انبرى احد ولم يسمح للمثل، مثل الموجودات، ان تكون، نظرا للمصاعب التي عرضناها منذ لحظة، واخرى مماثلة، ولم يحدد مثالا لكل شيء بمفرده فبعدم سماحه لصورة كل من الموجودات ان تبقى دوما على ما هي، لا يجد الى اين يحوّل فكره، ويحرم هكذا الجدل من اقتداره تمام الحرمان. ويبدو لي انك تنبهت لمثل هذا الامر خير تنبّه.

ـ قال سقراط : انك تنطق بحقائـق .

ـ فماذا تصنع اذن بالفلسفة ؟ والى اين تتوجه عندما تلبث هذه المعضلات مجهولـة ؟

ـ في الوقت الحاضر على الاقل ، احسـب انني لا ارى بجلاء (الى ايـن اتوجـه) .



القسم الثاني

من الحوار

المدخل الى القسم الثاني

ضرورة الترويض الجدلي

ـ فرد عليه برمنيدس : ذاك انك قبل ان تتمرس بكّرت واقدمت على تحديد الجمال والعدل والصلاح وكلا من المثل . وقد فكّرت بذلك قبل البارحة ، وقد سمعتك تتحاور ههنا وارسطو هذا . واعرف جيدا ان الاندفاع الذي تندفع به الى المجادلات جميل الهي . ولكن ما دمت شابا ، انشط الى التمرن فالتمرس تمرسا اجود في ذاك الفن الذي يبدو وكأنه بلا فائدة ، والذي يعده الكثيرون هذرا فارغا . والا تفوتك الحقيقة.

ـ فسأل : وما هي يا برمنيدس طريقة التمرس ؟

ـ اجاب : هي بالضبط تلك التي سمعتها من زينن . ما خلا تحفظا ابتهجت انا باشارتك له في وجهه ، وهو انك لا تدع الجولة تتيه حول المرئيات ولا ان يدور النقاش عليها . وانما على امور يتناولها المرء بعقله خصوصا ويعتقد انها هي المثل .

ـ فقال (سقراط) : يبدو لي فعلا ، انه لا يصعب قط ، اللهم على تلك الطريقة ، ان يبين المرء ما تعاني الموجودات من مشابهة وتنافر واي شيء آخر من هذا القبيل .

ـ فأطراه (برمنيدس) قائلا : لقد احسنت ، ويجب الاضافة الى ذلك ان ينهج المرء هذا النهج ، وهو ان لا يفترض فقط وجود كل شيء ، وينقب عما ينتج عن افتراضه ، بل عليه افتراض لا وجود الشيء وما ينجم عن هذا الافتراض . هذا ، ان رمت ان تتمرس تمرسا افضل .

ـ فسأل : وماذا تعني ؟

ـ فاجاب (الالثاتي) : لنتخذ مثلا ما افترض زينن من افتراض. ان وجدت الكثرة. فما عساه ان يقع للكثرة نفسها في صلات بعضها ببعض وفي صلتها بالواحد ، وما عسى ان يتأتى للفرد في صلته بذاته وصلته بالكثرة. ثم ان لم توجد الكثرة ، فلا بد من جديد ان يبحث المرء ما عسى ان يقع للواحد وللكثرة ، كل في ذاته وفي صلته بالاخر المتبادلة. وفي مرحلة جديدة ، ان فرضت وجود المماثلة او لا وجودها ، فماذا يقع في هذا الافتراض وذاك للاشياء المفترضة ذاتها ، وللاشياء الاخرى ، في صلاتها بعضها ببعض في ذاتها وفي صلاتها بغيرها المتبادلة. وشأن اللاماثلة نفس القول. وشأن الحركة ، وشأن السكينة وشأن الكون والفساد ، وشأن الوجود نفسه واللاوجود .

وبكلمة واحدة حول اى شيء تفترض باطراد وجوده او لا وجوده ، وحول اى انفعال قد ينفعل به ، لا بد من التنقيب عما يقع له هو بذاته وعما يقع لكل شيء من الاشياء الاخرى ، لكل شيء تختاره ، ولأشياء كثيرة ، وهكذا للمجموعة برمتها . وكذلك الاشياء الاخرى (يجب التنقيب عما يقع لها) في صلاتها بذاتها وفي صلاتها بآخر ايا اخترته باطراد ، ان فرضت ان ما فرضته موجود او ان ما فرضته غير موجود . هذا اذا رمت ان تتمرس تمرسا كاملا وتستشف الحقيقة وتسيطر عليها .

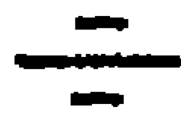
ـ قال (سقراط) : يا برمنيذس انك تتكلم عن مهمة عسيرة ، وايم الحق ، ولا افهم جيدا . ولكن لم لا تتبسط انت نفسك في امر تفترضه كي اتعلم علما افضل ؟

ـ فرد برمنيذس : انك يا سقراط تكلفني بعمل باهظ وانا في هذا العمر .

ـ فاقــترح سقراط : الا يازينن ، لم لا تشرح لنا انت ؟

ـ فضحــك زينــن وقال : يا سقراط ، اننا لنرجو برمنيــذس بالذات ، مـــا لم يكن ما يتكلم عنه (من طريقة) امرا تافها مبتــذلا . ام لا ترى اى عمـــل شـــاق تلتمس ؟ هذا ولو كنا جمهورا لما لاق بنا ان نرجوه. اذ لا يحســـن التحـــدث عن مثل هذه المعضلات امام الكثيرين ، لاسيما لرجل في سنه . لان العامة تجهـــل انه يستحيل على العقل ان يعثر على الحقيقة ويحرزهـــــــا دون هـــذا التقصي وهذه الجولة خلال جميع نواحي الامور . فانـــــــا اذن يا برمنيذس ، اضـــمّ رجائي الى سؤال سقراط كي استمع الى انا ايضـــــــــا بعـــد زمن طويـــل .

وبعـــد ان تلفـــظ زينن بهـــذه الكلمات ، يقول انديفون ان بثيـــذروس قد روى انه هو نفسه وارسطوتيلس والاخرين ألحّـــوا على برمنيذس كي يبيّـــن طريقته التي يتحدث عنها ، ولا يسلك مسلكا اخــر .



الفصـــــــــل الاول

الفرضية الاولى

ان كان الواحد واحدا

ـ عندئذ قال برمنيدس : لا بد لي من الاذعان لكم. مع انه يبدو لي انني اشعر شعور جواد افيكوس . فهذا الحصان بعد جهاد طويل وبعد تقدمه في العمر ، راح يرتجف بسبب خبرته امام ما سيحدث عندما همو بربطه الى المركبة ليخوض السباق . فتشبّه به صاحبه وقال : "انا ايضا بعد ان طعنت في السن اضطر مكرها ان اطرق هكذا طريق العشق ".

ومن جهتي اذ اذكر هذه الرواية اخاف انا ايضا خوفا شديدا مما فرض علي من اجتياز خضم محادثات في هذه الخطورة وفي هذا الاتساع. غير انه لا بد لي من ارضائكم لا سيما في هذا المجلس ، على حد قول زينن .

فمن اين نبدأ اذن واية فرضية نفترض اولا ؟ بما انه طاب لنا ان نلعب هذه اللعبة الشاقة ، الا تقبلون ان ابتدئ بنفسي وان افترض فرضيتي بشأن الواحد بالذات ، فانظر ماذا يتحتم ان يقع له سواء أكان واحدا ام لم يكن واحدا ؟

ـ قال زينن : طيّب جدا .

ـ فسأل برمنيدس : ومن يجيبني ؟ ليكن من هو الاصغر. اذ لن يتشاغل بالمعضلات الا اقل ما يكون ، ولن يجيب على الارجح الا بما يفكر وفي نفس الاوان قد تكون اجابته فترة استراحة لي .

ـ اجاب ارستوتيليس : يا برمنيدس ، انا مستعد ان اقوم لك بهذه المهمة. اذ قد عينتني بقولك الاصغر. الا اطرح اسئلتك وانا اجيب.

＝

ـ والنهاية والبداية هما حد ولا شك لكل شيء.

ـ وكيف لا ؟

ـ فالواحد من ثمة لا محدود ان لم يحو بداية او نهاية.

ـ لا محدود .

ـ وبالتالي هو بلا شكل ، اذ لا يشارك لا المستدير ولا المستقيم.

ـ كـيف ذلك ؟

ـ لان المستدير هو ما كانت اطرافه متبعدة عين البعد عن وسطه .

ـ اجـل .

ـ والمستقيم دونما ريب هو ما كان وسطه تجاه طرفيه .

ـ هو كما تقـول .

ـ اذن قد يشمل الواحد اقساما ويكون كثرة ان شارك شكلا مستقيما او مستديرا .

ـ فعلا بكل تاكـيد .

ـ فليس اذن مستقيما ولا كرويا ان لم ينطو على اجزاء.

ـ صحـيح .

ـ وثابت ايضا انه لن يكون في اى محل ان كان كما وصفنا ، اذ لن يكـون لا في غيره ولا في ذاتـه .

ـ وكـيف ذلك ؟

ـ لانه اذا ما وجد في غيره ، فقـد يحتوى دائريا ويحتويه ما هو مقيم فيـه ، وقد يلامسه الكثير من كثير من الاماكن. اما اذا كان واحدا لا متجزئا ولا مشتركا في الاستدارة ، فيستحيل ان يلامسه شيء دائريا من اى جهـة.

ـ يستحيل هـذا .

ـ واكيـد ، ان كان في ذاته ، ان لن يحيط به غير ذاته ، ان كان فـي ذاتـه ، وكان بالضبـط في ذاته. لانه يستحيل ان يكون شيء في شـيء ما ، ولا يحيـط به هـذا الشيء.

المطلب الاول

الشكل والمكان واللاحد

ــ قال برمنيدس : لتكن هذه فرضيتنا . ان كان الواحد واحدا ، فلن يكون شيئا اخر متعددا .

ــ وكيف يمكنه ذلك ؟

ــ ويجب ان لا يكون له قسم وان لا يكون هو كلا .

ــ ولماذا يا ترى ؟

ــ لان القسم هو قسم كلّ .

ــ اجل .

ــ وما هو الكل ؟ أليس كلا ، ما لا ينقصه ولا جزء واحد ؟

ــ بكل تأكيد .

ــ وفي الحالتين بالتالي ، قد يغدو الواحد ناجما عن اقسام : سواء أكان كلا ام منطويا على اجزاء .

ــ بحكم الضرورة .

ــ وفي الحالتين اذن يكون الواحد كثرة من هذا القبيل وليس وحدة .

ــ صحيح .

ــ الا انه يجب ان يكون لا كثرة بل وحدة .

ــ هذا ما يجب .

ــ فلن يكون من ثمة كلا ولا منطويا على اجزاء ، ان غدا الواحد واحدا .

ــ اجل لن يكون شيئا من ذلك .

ــ اذن ان لم يحو ولا قسما واحدا ، فلا يمكن ان ينطوي لا على بداية ولا على نهاية ولا على وسط . لان امثال هذه تكون عندئذ اقساما له .

ــ اصبت .

ـ فعلا هذا مستحيل.

ـ ومن ثمة فالحاوي بالذات يكون شيئا ما مغايرا ، والمحتوى يكون شيئا آخر مغايرا. لان الاثنين ليسا كلا ينفعل ويفعل هو عينه في آن واحد. ومن هذا القبيل لن يكون الواحد واحدا بعد ، وانما اثنين.

ـ فعلا لن يكون واحدا.

ـ فليس الواحد بالتالي في محل ، ولا يقيم لا في ذاته ولا في غيره.

ـ ليس هو في محل.

المطلب الثاني

الحركة والسكون

ان كانت هذه حال الواحد ، فانظر هل يستطيع ان يتحرك او يسكن .

– ولم لا يا ترى ؟

– لانه اذا تحرك فيمكنه ان يتنقل او يتغير . وهذان الامران هما الحركتان الوحيدتان .

– اجل .

– وان غاير الواحد ذاته فلن يقدر بعد ان يكون واحدا .

– لن يقدر ان يكون .

– فهو بالتالي لا يتحرك حركة التغير .

– كلا ، هذا ما يبدو .

– فهل يحرك حركة التنقل ؟

– ربما .

– واكيد ان الواحد ان تحرك ، فاما ان يدور في عين الدائرة ، واما ان يتنقل من بقعة الى اخرى .

– بحكم الضرورة .

– فالدائر اذن في دائرة لا بد له ان يتجه الى وسطها ، وان يحوي اجزاء اخرى لذاته تحمل حول الوسط . ومن يلحق به ان يكون بلا وسط ولا اطراف ما الحيلة لان يحمل يوما الى الوسط ليدور فيه على نفسه .

– ليس هنالك من حيلة .

– اذن يغادر بقعته ويتحول تارة الى بقعة واخرى الى بقعة غيرها ويتحرك على هذا الوجه ؟

– اللهم ان لزمه ذلك.

– ولكن الم يتضح لنا انه يستحيل عليه ان يكون في محل ما ؟

– بلى .

– وانه ايضا اكثر استحالة ان يحدث فيه ؟

– لا ادرك من اى باب .

– ما يحل في آخر ، الا تقضي الضرورة بالا يكون بعد في ذاك الاخر ، ما دام في فترة الحلول ، وبالا يكون تماما خارجه ، ان كان يحل الان ؟

– تقضي الضرورة بهذا الامر .

– فان عانى شيء ما (آخر) من هذا (الحلول) ، فيعانيه فقط ما قد يملك اجزاء لان بعضه يكون في ذاك (المحل) ، وبعضه خارجا في آن واحد . واما ما لا يملك اجزاء فلا يتمكن قطعا على وجه من الوجوه ، حتى ككل ، لا ان يكون داخل شيء ولا ان يكون خارجه .

– هذا جليّ .

– وما لا يملك اجزاء ولا يتفق له ان يوجد ككل ، الا يستحيل عليه ايضا اكثر بكثير ان يحل في مكان ، سواء اكان في حلوله اجزاء ام كلا ؟

– الامر ظاهر .

– فهو من ثمة لا يتنقل من بقعة الى اخرى ليمضي الى مكان ما او يحل في شيء ما ، ولا يدور على ذاته في عين المكان ، ولا يتبدل او يتغير .

– يبدو انه لا يأتي عملا من هذا النوع.

– وبالتالي الواحد لا يتحرك اية حركة.

– انه بلا حركة.

– ونقول بكل تاكيد انه يستحيل عليه ان يكون في شيء ما .

ـ فعـلا نقول هـذا .

ـ ومن ثمة ليس ولا مرة واحدة في عين الشيء .

ـ ولم لا ؟

ـ لانه عندئـذ قد يكون في ذاك الشيء الذى يكون هو فيه بعينـه (لا في غيره) .

ـ هـذا فعلا جيـد جـدا .

ـ ولكن لم يكن في وسع الواحد ان يقيم لا في ذاته ولا في غيره .

ـ فعلا لم يكن في وسعه .

ـ ومن ثمة ليس الواحد ولا مرة واحدة في عين المحل .

ـ كلا على ما يبـدو .

ـ الا ان ما لا يوجد ولا مرة في عين المحل ، وهـذا اللهم اكيـد ، لا يحظى بالسكون ولا بالحركة .

ـ لان هذا متعـذر .

ـ فالواحد اذن على ما يتبين لنا لا يسكن ولا يتحرك .

ـ كلا ، وهذا ما يظهـر .

المطلـــب الثـــالث

الهوية والفارق

ـ واكـيد ان الواحد لن يكون عين ذاته ، لا لغيره ولا لذاته. ومن جـديد لن يكون ايضا غير ذاته ولا غير الغير.

ـ من اية ناحية يا تـرى ؟

ـ لانه ان غاير ذاته يمسي غير الواحد ، فلا يكون واحـدا.

ـ الامر جلـي.

ـ وان كان هو ذات الغير يغدو ذاك الغير ، وهو لن يكون. بحـيث لن يكون ولا على هذا الوجه ، ما هو بالضبـط ، اى واحدا ،

ـ في الواقـع كـلا.

ـ ومن ثمة لا يكون هو ذات غيره ، ولا غير ذاته بالذات.

ـ فعـلا لا.

ـ ولا يكون غير غيره ما دام واحدا. اذ لا يليق بالواحد ان يغاير احدا ما بل يليـق بالغير وحده ، فهو يغاير غيره ، ولا يليق هذا بآخر سواه.

ـ قول قويم.

ـ فالواحد اذن لن يكون غيرا لكونه واحدا. ام ترى شيئـا آخـر؟

ـ كـلا وبكل تاكـيد.

ـ ولكن ان لم يكن غيرا بهذا ، فلن يكون بذاته. وان لم يكن بذاته فهـو لن يكون غيرا. وهو اذ ليس غيرا من اى باب ، فلن يكون غير اى شيء.

ـ صحـيح.

ـ واكيد ايضا انه لن يكون العين بالذات.

ـ وكـيف لا ؟

ـ ان طبيعة الواحد بالضبط ليست هي طبيعة ما هو عين ذاته .

ـ ولم يا ترى ؟

ـ لانه عندما يحصل لشيء ما ان يكون "العين بالذات" ، لا يصير واحدا .

ـ ولكن لماذا ؟

ـ ان عندما يحدث لاشياء كثيرة ان تكون عين ذاتها ، فهي تمسي كثيـــرة بحكم الضرورة ، ولا تصير واحدا .

ـ هـذا واضـح .

ـ ولكن ان كان الواحد و "ما هو عين ذاته" لا يختلفان من اى بـــاب فعندما يصبح شيء ما عين ذاته فهو يغدو واحدا ، وعندما يصبح واحـــدا ، يغـدو عين ذاتـه .

ـ جمـيل جـدا .

ـ وبالتالي ان كان الواحد لذاته عين ذاته ، فلن يكون واحدا لذاتـــــه ، وهكـذا مع انه واحد لايكون واحدا . لا بل اكيد ان هذا مستحيل . ومـــن ثمـة يستحيل على الواحد اذن ان يكون غير غيره او ان يكون لذاته عيـــن ذاتـــه .

ـ هذا مستحـيل .

ـ وهكـذا لن يكون الواحد غيرا او عين ذاته لا لذاته ولا لغيره .

ـ فعلا لن يكون ذلك .

المطلب الرابع

التشابه واللاتشابه

- وايم الحق لن يكون ايضا شبيها اولا شبيها ، لا نظرا الى ذاته ولا نظرا الى غيره.
- ولم يا ترى ؟
- لان ما يحتمل ان يكون عين ذاته فهو شبيه.
- اجل.
- والعين بالذات بدا بطبيعته متميزا عن الواحد .
- هذا ما بدا في الواقع.
- بيد ان الواحد ان احتمل ما به يكون متميزا عن كونه واحدا ، يحتمل عندئذ ان يكون كثرة لا وحدة . وهذا يستحيل.
- اجل.
- وبالتالي لا يمكن الواحد البتة احتمال ما به يكون عين ذاته بالنظر الى غيره او بالنظر الى ذاته.
- كلا لا يمكنه ذلك.
- فيستحيل اذن عليه ان يكون شبيها بالنظر الى آخر او بالنظر الى ذاته
- يبدو ان هذا مستحيل.
- ولم يحتمل الواحد ايضا ان يكون غيرا . لانه على هذا النحو يحتمل آنئذ ان يكون كثرة لا وحدة.
- يكون في الواقع كثرة.
- وما يحتمل ان يكون غير ذاته اوغير آخر ، يكون لا شبيها لذاته او لآخر ، ان كان ما يحتمل العين بالذات شبيها .

- راى قويم.

- ولكن الواحد ، على ما بدا لنا ، اذ لا يحتمل قطعا ان يكون غيـــــرا فهو لا مشابه لا لذاته ولا لغيره.

- فعلا هو لا مشـــابه.

- ومن ثمة لن يكون الواحد لا "مشابها" ولا "لا مشابها" ، سواء لغيـــره ام لذاتـــه.

- يظهـــر انه لن يكون ذلك.

المطلب الخامس

المساواة واللامساواة

ـ ولما كان الواحد مثلما تقدم ، فلن يكون مساويا اولا مساويا لا ذاته ولا آخر.

ـ من اية ناحية ؟

ـ ان كان مساويا يكون وما يساويه ذا اقيسة واحدة من جهة.

ـ اجل .

ـ وان كان اكبر قياسا او اصغر ، فبالنظر الى الاشياء التي يقاس بها ، ما كان اصغر يفوقه هو بمقاييسه ، وما كان اكبر يقصّر عنه بمقاييسه

ـ اجل .

ـ اما بالنظر الى الاشياء التي لا يقاس بها ، فمنها ما هو دونه قياسا ومنها ما هو اعظم منه .

ـ فعلا .

ـ اذن الا يستحيل على ما لا يشترك في العينية ، ان يكون له عين الاقيسة او اية صفات اخرى تكون له هي بعينها .

ـ يستحيل .

ـ وان لم يكن له عين الاقيسه فلن يكون مساويا لا لذاته ولا لغيره.

ـ يظهر انه لن يكون.

ـ وان احرز ولا ريب، اقيسة اوفر او انقص ، احرز بالضبط من الاقسام ما يساوى الاقيسة. ومن هذا القبيل لن يلبث واحدا ، بل يغدو كثرة تعادل مقاييسه.

ـ قول سديد .

ـ ولكن ان حاز قياسا واحدا ، يغدو مساويا ذاك القياس. الا ان هذا

قـد ظهـر لنا مستحيلا ، وهو ان يكون معادلا شيئا ما .

– فعلا هذا ما اظهـر لنا .

– ومن ثمة ان لم يشترك في قياس واحد ، ولا في مقاييس كثيرة ، ولا في قياسات قليلة ، وان لم يشترك على الاطلاق في ما هو عين ذاته ، فلن يكون ابدا ، على ما بدا لنا ، مساويا ذاته او غيره . ولن يكون ايضا اكبر او اصغر من ذاته او من غيره .

– لقد ثبت هذا الامر ثبوتا مطلقا .

المطلب السادس

الزمن

ـ وما بالك ؟ هل ترى ممكنا ان يحرز الواحد عمرا فيكون اعظم سنا من آخر او احدث او ذا سنّ واحدة واياه ؟

ـ ولم لا يا صاح ؟

ـ لانه ان احرز على وجه ما سنا واحدة هي عين سنة او عين سن الاخر، فقد يشترك مع ذاته او مع آخر في المساواة والمشابهة الزمنية . وقد قلنا عن هذه وتلك انه لا نصيب له فيها ، فهو لا يشترك لا في المشابهة ولا في المساواة.

ـ قلنا ذلك فعلا .

ـ ولقد قلنا ايضا انه لا يشارك لا في المشابهة ولا في اللامساواة.

ـ جيد جدا .

ـ وان كان الواحد على ما ذكرنا ، فكيف يستطيع ان يكون اكبر او اصغر سنا من شيء ما ، او ان يكون واياه ذا سن واحدة.

ـ ولا على اي وجه .

ـ فلن يكون الواحد اذن احدث او اكبر سنا من ذاته او من آخر ، ولن يحرز عين العمر.

ـ يظهر انه لن يتيسر له هذا الامر.

ـ اذن اليس صحيحا ان الواحد لن يستطيع على الاطلاق ان يوجد في زمن ان كان على هذه الحال ؟ ثم ان كان شيء ما في زمن ، الا تحتم الضرورة ان يصير بلا انقطاع هو بعينه اكبر من ذاته ؟

ـ تحتم الضرورة ذلك.

ـ والاكبر اليس د وما اكبر من الاصغر؟

ـ وماذا تبغي يا ترى ؟

ـ ان صار الواحد اكبر من ذاته ، يصير في آن واحد اصغر من نفسه ، ان ازمع بالضبط ان يحوى ما يكون اكبر منه.

ـ وكيف تقول هذا ؟

ـ على النحو التالي : ان كان شيء قد اضحى مختلفا ، فيجب ان لا يصير مختلفا. ولكن ما قد اضحى مختلفا يجب ان يكون مختلفا ، وما قد صار مختلفا يجب ان يكون قد صار ، وما هو مزمع ان يصير ان يكون مزمعا . اما الصائر فيجب الا يكون قد صار ولا مزمعا ان يصير ولا ان يكون بعد مختلفا ، وانما يجب ان يكون في صيرورة وليس في حالة اخرى.

ـ في الواقع هذا ضروري.

ـ ويكل تاكيد الاكبر هو الفارق بالنظر الى الاصغر ، وليس بالنظر الى اى شيء آخر.

ـ وهو كذلك.

ـ وبالتالي الصائر اكبر من نفسه يتحتم عليه ان يصير في الوقت عينه اصغر من نفسه .

ـ هذا ما يبدو.

ـ ولكن وايم الحق ، تقضي الضرورة بان لا يصير الزمن اطول. من نفسه او اقصر ولكن بان يصير مساويا لنفسه وان يكون ذلك وان يكون قد صار وان يزمع ان يصير.

ـ هذه الامور تحتمها الضرورة فعلا .

ـ ومن ثمة تحتم الضرورة ، فيما يبدو ، على الاشياء الكائنة في زمن والمشتركة

بما يماثله ، وعلى كل منها ان يحرز عمرا هو بعينه ذات العمر ، وان يصير اكبر من ذاته وفي الوقت نفسه اصغر من ذاتـه.

ــ عســى ان يكون الامر على هذه الحــال.

ــ الا اننا متأكـدون ان الواحد لا حــظ له في احدى هذه الانفعالات.

ــ فعلا لا حــظ له.

ــ ومن ثمة لا حظ له في زمن وليس هو في زمن ما .

ــ هــذا اكـيد فعلا ، اللهم كما يثبت ذلك البرهان.

المطلب السابع

وجود الواحد لنفسه او لغيره

— وما بالك ؟ أل " كان " وال " صار " وال " كان يصير " (هذه كلها) الا يبدو انها تشير الى مشاركة الصائر حينا ما في الزمن ؟

— اوضح اشارة .

— وما رأيك ؟ وال " سيكون " وال " سيصير " وال " سوف يصير " الا تشير الى ما يصير فيما بعد ، الى المزمع ان يصير ؟

— اجل .

— وال " هو " حاليا وال " يصير " الا يدل على الحاضر الآن ؟

— بكل جلاء ولا شك .

— فبالتالي ، ان كان الواحد لا يشترك على اي وجه باي زمن ، فهو لم يصر قط وما كان يصير ولم يكن في آن ما ، وليس هو الصائر الان ولا هو يصير حاليا ولا يوجد في هذه الساعة ، ولن يصير فيما بعد ولا سوف يصير ولا سيكون .

— في غاية الصواب.

— اذن هل في وسع شيء ما ان يشارك الوجود على حال غير احدى هذه الحالات ؟

— ليس في وسعه .

— من ثمة لا يشترك الواحد قطعا في الوجود .

— يتهيأ انه لا يشترك.

— وبالتالي لا يوجد الواحد البتة.

- يظهر انه لا يوجد .
- فليس هو اذن في وضع يمكنه من ان يكون واحدا . لانه عندئذ قد يكون موجودا ومشاركا الوجود . ولكن على ما يتهيأ لنا ليس الواحد واحدا ولا هو يوجد ، ان وجب ان نؤمن بمثل هذا البرهان.
- يكاد يفرض علينا .
- ولكن ما لا يوجد ، هذا اللاموجود ، هل يملك شيئا ما او ينجم عنه شيء؟
- وكيف يتم له ذلك ؟
- فليس له اذن اسم ولا تعريف ولا علم ولا شعور به ولا راى بشانه .
- يظهر انه ليس له كل هذا .
- وبالتالي لا يسمى ولا ينطق به ولا يبدى راى بصدده ولا يعرف ولا يشعر به انه كائن من الكائنات.
- يبدو انه لن يحصل له ذلك.
- فهل يمكن اذن ان تكون اوضاع الواحد على هذه الحال؟
- يتهيأ ، لي على الاقل ، ان هذا يستحيل؟

الفصـــــل الثـــــانـــي

الفرضيـة الثـانيـة

اذا كان الواحد موجودا

ـ فهل تريد اذن ان نعاود فرضيتنا مرة اخرى منذ البدء ؟ لعل شيئا آخر يتبدى لنا ، غير ما وصلنا اليه ، ان اعدنا الكرّة.

ـ بكل طيبة خاطر ابغي اعادة الكـرّة.

ـ فنقول اذن : ان وجد الواحد ، فلا بد لنا من القبول بكل الاحداث (النتائج) المتأتية عليه ، مهما اتفق لها ان تكون. اليس كذلك ؟

ـ بلـى .

ـ فتبصر اذن منذ البداية ، ان كان الواحد موجودا ، فهل يمكنه هو ان يوجد ، وان لا يشترك في الوجود ؟

ـ لا يمكنه ذلك.

المطلب الاول

ثنائية الواحد الموجود اللامحدودة

ـ فوجود الواحد اذن ، عندما يكون هذا الوجود حاصلا ، قد لا يكون بالذات عين الواحد . لان ذلك الوجود في تلك الحال لن يكون وجود ذلك الواحد ، وذلك الواحد لن يشترك عندئذ بذلك الوجود . بل يكون القول بوجود الواحد والقول بان الواحد واحد قولا متشابها . والحال ان فرضيتنا الحاضرة ليست : ان كان الواحد واحدا ما يجب ان يحدث. ولكن : اذا وجد الواحد . اليس كذلك ؟

ـ فعلا هذه هي الفرضية بالضبط.

ـ حتما .

ـ وهل يشير فعلا الى غير ان الواحد يشترك في الوجود ؟ وإن هذا حينئذ معنى الكلام ، عندما يقول احد باقتضاب ان الواحد يوجد ؟

ـ هذا معناه تماما .

ـ فلننقل في وضوح من جديد : ان كان الواحد موجودا فماذا يحدث له ؟ فابحث اذن عن هذه القضية : اذا كان الواحد مثلما نقول عنه هنا ، الا تشير فرضيتنا هذه الى انه ينطوي على اقسام مثلا ؟

ـ وكيف ذلك ؟

ـ على النحو التالي :

ـ ان قال المرء عن الواحد انه يوجد ، قال ايضا عن الموجود الواحد انه واحد . الا ان الوجود والواحد ليسا شيئا هو عين ذاته . ما هو عين ذاته هو ذاك الذى نفترضه الواحد الموجود . ومن ثمة اليس من الضرورة ان يكون هذا الواحد الموجود من جهة كلا ، وان يغدو من جهة اخرى ، الواحد " وان يوجد " اجزاء لهذا الكل ؟

ـ من الضرورة .

ـ وعندئذ هل نسمي كلا من هذه الاجزاء جزءا فقط ، او يفرض علينا ان نسمي الجزء جزءا من الكل ؟

ـ من الكل .

ـ وما قد يكون واحدا هو بالتالي كل ويملك جزءا .

ـ بكل تاكيد .

ـ فما بالك ؟ هذان الجزءان من الواحد الموجود ، اى الواحد والموجود ، أيقصّران يا ترى ، فيخلو الواحد من جزئه " ان يوجد " ام يخلو الموجود من جزئه الواحد ؟ .

ـ لا يمكن ان يتم هذا الامر .

ـ فالتالي اذ ن كل من هذين الجزئين يحرز الواحد والموجود ، ويضحـــي الجزء هو ايضا مركبا على الاقل ن جزئين. وهكـذا د واليك للسبب عينـــه ، كل ما يغدو جزءا يحـرز د وما هذين القسمين. لا ن الواحد يحـرز د ومـــا الموجود ، والموجود يحرز د وما الواحد . ومن ثمة اذ يغدو د وما اثنـــين يتحتم ان لا يكون ابدا واحـدا .

ـ فعلا من كل الوجوه.

ـ اذ ن يحتمل من هذا الوجه ان يكون الواحد الموجود لا محدود الكثـــرة.

ـ هـذا ، اللهـم ، ما يبـــدو.

المطلب الثاني

نشوء العدد

ـ فهيا ايضا بنا من هذه الناحية.

ـ اية ناحية؟

ـ نصرّح ان الواحد يشترك في الوجود ، لانه يوجد .

ـ اجل .

ـ وذلك بالضبط برز الواحد الموجود كثرة.

ـ الامر على ما تبيّن.

ـ فما رأيك ، الواحد نفسه ، الذى اكدنا انه يشترك في الوجود ، اذا اخذناه بالفكر وحده في ذاته فقط، دون ذاك الذى نؤكد انه يشترك فيه ، فهل يتبدى واحدا فقط ، او يظهر هو نفسه كثرة ، يا ترى ؟

ـ واحدا ، فيما اظن.

ـ لننظر في القضية اذن . من باب الضرورة ان يكون وجوده شيئا ما مغايرا له ، وان يكون هو شيئا ما مغايرا لوجوده. اللهم ان لم يكن الواحد الوجود ، وانما قد اشترك في الوجود كواحد .

ـ من باب الضرورة.

ـ اذن ان كان الوجود شيئا مغايرا وكان الواحد شيئا مغايرا ، فلا يغاير الواحد الوجود بوحدته ولا الوجود الواحد بكونه وجودا ، وأنما يتغايران بما هما غير وآخر

ـ ان هذا لأكيد جدا .

ـ وبالتالي ليس الغير لا عين الواحد ولا عين الوجود .

ـ وكيف يمكنه ان يكون ذلك ؟

ـ فما بالك اذن ؟ اذا اصطفينا منها حسب رغبتك اما الوجود والغير واما الوجود والواحد واما الواحد والغير ، ففي كل اختيار الا نختار شيئين من الصواب ان يدعيا مثنى . ؟

ـ وكيف هـذا ؟

ـ على هذا النحو : ايتاح لنا ان نقول : " وجود "؟

ـ يتـاح .

ـ ثم ان نقول : " واحد "؟

ـ هـذا ايضا .

ـ الم يقل اذن كل منهما ؟

ـ بلـى .

ـ وما بالك ؟ عندما اقول " وجود وواحد " الا اقول كليهما ؟

ـ تماما ولا ريب.

ـ اذن فان قلت : " وجود وغير " او " غير وواحد " وما الى ذلك ، الا اقول في كل حالة هذا وذاك ؟

ـ بلـى .

ـ فهذا وذاك اللذان قد يسميان بصواب مثنى ، ايمكن ان يكونا مثنى دون ان يكونا اثنين ؟

ـ لا يمكن .

ـ واللذان قد يكونان اثنين ، هل من حيلة لان لا يكون كل منهما واحدا ؟

ـ ولا حيلة.

ـ وبالتالي بما انه اتفق لكل حلقة من هذه الحلقات ان تكون مؤلفة من اثنين ، فقد يكون كل منها واحدا .

ـ الامر واضح .

ـ وان كان كل منها واحدا ، اذا اضيف واحد منها الى اى زوج ، الا تضحي

كل الازواج ثلاثة ؟

ــ بلى .

ــ ولكن الثلاثة اليس عددا مفردا والاثنين عددا مزدوجا ؟

ــ وكيف لا .

ــ فما رأيك ؟ ان وجد الاثنان الا يتحتم ان يوجد الضعف ، وان وجدت الثلاثة ان يوجد ما هو ثلاث مرات ، اذا ما وجد في الاثنين ضعف الواحد وفي الثلاثة ثلاث مرات الواحد ؟

ــ يتحتم ذلك .

ــ وان وجد الاثنان والضعف الا يتحتم ان يوجد ضعف الاثنين . وان وجدت الثلاثة والثلاث مرات الا يتحتم ان تضرب الثلاثة بثلاث ؟

ــ وكيف لا ؟

ــ وماذا بعد ولك ؟ ان وجدت الثلاثة والضعف والاثنين والثلاث مرات الا تتحتم ان يوجد ضرب الثلاثة باثنين وضرب الاثنين بثلاث .

ــ يتحتم جدا .

ــ ومن ثمة يمكن ان تنشأ اعداد مزدوجة عن ضرب باعداد مزدوجة ، واعداد مفردة عن ضرب باعداد مفردة ، واعداد مزدوجة مضروبة باعداد مفردة ، واعداد مفردة مضروبة باعداد مزدوجة .

ــ يحتمل هذا .

ــ ان كانت هذه الامور على هذه الحال ، اتظن انه يفوتنا عدد لا تفرض الضرورة وجوده ؟

ــ كلا ولا على اى وجه .

ــ ومن ثمة ان وجد الواحد ، فالضرورة تقضي بان يوجد العدد .

ــ انها تفرض ذلك .

ـ ولئن بكل تـأكـيد ان وجـد العدد وجدت الكثرة ووفرة لا حصـر لهـا من الموجودات. ام ان العدد لا يصير غير محصور بوفرته ، مع اشتراكـه في الوجود ؟

ـ لا بل انه غير محصور ولا ريب.

ـ اذن ، ان اشترك كل عدد في الوجود ، فكل جزء من العدد يشترك فيـه ايضـا .

ـ اجـل .

المطلب الثالث

كثرة الواحد في ذاته اللا محدودة

– وهل وزّع الوجود على كل الموجودات وهي كثرة ، فلم يحرم منه احدها ، لا اصغرها ولا اكبرها ؟ ام طرح مثل هذا السؤال هو لا معقول ؟ اذ كيف يمكن ان يحرم احد الموجودات من الوجود ؟

– لا يمكن مطلقا .

– فقد تقطع الوجود اذن ما امكن الى ادق القطع واضخمها واوسعها انتشارا ، وتقسم اكثر من الجميع ، فله اقسام لا حصر لها .

– هذه حاله .

– فاقسامه اذن في غاية الكثرة .

– اكيد انها كثيرة جدا .

– فماذا ترى ؟ هل بينها احد ما ، هو قسم من الوجود ولا يكون مع ذلك اى قسم ؟

– وكيف يمكن ان يحصل هذا ؟

– غير اني اعتقد انه ، ان وجد في الواقع ، لا بد له دوما وما دام موجودا ، ان يكون واحدا ما ، اما ان يكون ولا واحدا فهذا مستحيل .

– حتما لا بد له من ذلك .

– وبالتالي يلزم الواحد كل جزء من الوجود بلا استثناء ، ولا يفوت لا الاصغر ولا الاكبر ولا اى جزء آخر .

– الامر كما تقول .

– اذن بما انه واحد ، الا يكون كلا بنفس الوقت في مواضع عدّة ؟ تأمل في هذا الامر .

ـ الا اني اتأمله وارى انه مستحـيل .
ـ اذن يكون في مواضع كثيرة مقسما ان لم يكن فيها ككل . لانه لن يحضـر ابدا على كل اقسام الوجود في آن واحد بصورة من الصور ما لم يكن مقسّما
ـ اجـل .
ـ وما هو قابل التقسيم وايم الحق تفرض ضرورة ملحّة ان يكون متعددا بقدر ما له من اقسـام.
ـ حتمـا .
ـ وبالتالي الم يكن صحيحا ما رحنا نقوله منذ فترة مدعين ان الوجود يتوزع على اقسام كثيرة جدا . وهو لا يتوزع على اكثر من الواحد ، بل على ما يسـاوى الواحد فيما يبدو. لان الوجود لا يحرم من الواحد ولا الواحد من الموجود واذ هما اثنان فهما يتساويان دوما لدى الجميـع.
ـ هـذا ما يظهـر من كل الوجوه .
ـ وبالتالي ، بما ان الواحد نفسه قد قطعه الوجود ، فهو بكثرته وفرة لا حصر لهـا .
ـ الامر واضـح .
ـ ومن ثمة ليس " الموجود واحدا " هو فقط كثرة ، بل الواحد نفسه اذ يوزعه الموجود ويبعثره ، من الضرورة ان يكون كثرة.
ـ فعـلا هذا صحيح من كل النواحـي .

المطلب الرابع

الحد والشكل

— ثم انه ان الواحد قد يكون محدودا من جهة الكل، لان الاجزاء هي اجزاء الكل، ام الاجزاء لا يحتويها الكل ؟

— يحتويها ضرورة.

— الا ان الحاوي وايم الحق ، عندئذ يكون حدا .

— وكيف لا ؟

— فمن ثم الواحد الموجود هو واحد من بعض الوجوه وكثرة ، وكل واجزاء ، ومحدود ولا حصر له بوفرته.

— هذا ما يظهر.

— الا ينطوي اذن على اطراف بما انه محدود ؟

— حتما .

— وما بالك ؟ ان كان كلا ، الا ينطوي على بدء ووسط ومنتهى ؟ ام يمكن لشيء ما ان يكون كلا ولا يحوي هذه الحدود الثلاثة؟ وان اعرض عن احدها ايا كان ، ايروم بعد ان يكون كلا ؟

— لن يروم ذلك .

— وعلى ما يبدو ، قد ينطوي الواحد ولا ريب على بداية ونهاية ووسط.

— يمكنه ان ينطوي.

— ولكن الوسط وايم الحق ، يلبث على مسافة متعادلة من الاطراف اذ في الواقع لن يكون وسطا على غير هذا النحو.

— لن يكون في الواقع .

— وان كان الواحد على ما ابدينا ، فهو يشترك اذ ن في شكل ما ، سواء أكان الشكل مستطيلا ام مستديرا ام مزيجا من الشكلين.

— قد يشترك فعلا .

المطلب الخامس

تضمن الواحد في ذاته وفي غيره

ـ واذا كانت هذه حال الواحد ، افلا يكون في ذاته وفي غيره ؟

ـ وكيف ذلك ؟

ـ كل من الاقسام يوجد ولا ريب في الكل. ولا يوجد احدها خارجا عن الكل.

ـ وانه لكذلك.

ـ فكل الاقسام يحويها الكل.

ـ اجل.

ـ واكيد ان جميع اقسامه هي ولا ريب الواحد . وليست شيئا اكثر او اقل من جملتها.

ـ كلا.

ـ فالكل هو الواحد اذن ؟

ـ وكيف لا ؟

ـ فمن ثمة ان اتفق لجميع الاقسام ان توجد في الكل. فالواحد هو تلك الاقسام مجموعة وهو الكل نفسه. والكل ينطوى عليها باجمعها . والواحد قد يحتويه الواحد . وعلى هذا النحو فالواحد نفسه هو اذن موجود في ذاته.

ـ هذا ما يظهر.

ـ بيد ان الكل ولا ريب ليس موجودا في الاقسام ، لا في جملتها ولا في احد منها . لانه ان وجد في جميعها فلا بد له ان يوجد في احدها . وان لم يوجد في احد منها فلن يستطيع بعد ولا ريب ان يوجد في جميعها .

ولكن ان كان هذا الاحد من المجموعة ولم يكن الكل موجودا في هـــذا الاحـد ، فكيف يكون موجودا بعد في الجميع؟

ـ ولا على اي وجه.

ـ ولا يوجـد الكل ، وايم الحق ، في بعض الاقسام. لانه ان وجد فـي بعضها ، فالاكثر في هذه الحال قد يوجد في الاقل. وهذا مستحيـل.

ـ فعـلا مستحـيل.

ـ واذا لا يوجد الكل في اوفر الاقسام ولا في احدها ولا في مجموعهـا ، افلا يتحتم ان يوجـد في شيء ما آخر ، او ان لا يوجد قطعا ؟

ـ بحكم الضرورة.

ـ ومن ثمة ان لم يوجد قطعا فلن يكون شيئا . وان كان كلا ، ولم يكن فـي ذاته ، لذلك مفروض حتما ان يكون في غـيره.

ـ بكـل تأكـيد .

ـ وبالتالي ، من حيث الواحد هو كل ، فهو في غيره ، ومن حيث يتفـق له ان يكون جميع الاقسام ، فهو يوجد في ذاته. وعلى هذا النحو تحتـم الضرورة بان يكون الواحد عينه في ذاته وفي آخـر.

ـ هذا ما تحتم الضـرورة.

المطلب السادس

الحركة والسكون

ـ واذ طبع الواحد بهذه الطبيعة الا تفرض الضرورة عليه بان يتحرك ويكون ساكنا ؟

ـ من اية ناحية ؟

ـ انه ساكن ولا ريب، ان وجد هو في ذاته. لانه اذ يوجد في واحد ولا ينتقل منه ، فقد يوجد في عين المحل ، في ذاته.

ـ فعلا يوجد في ذاته.

ـ والموجود دوما في عين المحل ، تحتم عليه الضرورة دون شك ان يلبث دوما ساكنا.

ـ بكل تاكيد.

ـ فما بالك ؟ والموجود دوما في غيره الا تفرض الضرورة ، على عكس ما سبق ، ان لا يبقى ابدا في عين المحل ؟ واذ لا يوجد في عين المحل ، ان لا يسكن ابدا ، وما لا سكون له ان يتحرّك ؟

ـ الامر كما تفصّل.

ـ وبالتالي ، تفرض الضرورة على الواحد ، لانه موجود دوما في ذاته وفي غيره ، ان يتحرّك دوما وان يكون ساكنا.

ـ هذا ما يظهر.

المطلب السابع

الهوية والفارق (البرهان بطريقة الحذف)

– ان كان الواحد قد احتمل العلاقة ، على ما تقدّم ، فلا بدّ له وايم الحق ، ان يكون هو عين ذاته ، وان يكون غير ذاته. وان يكون بالنظر الى الآخرين عين ذاته وغيرا .

– وكيف ذلك ؟

– كل شيء بالنظر لكل شيء هو ولا ريب على هذه الحال. انه اما عين ذاته واما غير (الهوية والفارق). وان لم يكن لا عين ذاته ولا غيرا ، فقد يكون اما قسما مما يقارن به ، واما كلا بالنظر الى القسم.

– هذا ما يظهر .

– فهل الواحد اذن هو قسم من ذاته ؟

– ولا على اي وجه.

– فلن يكون الواحد بالتالي كلا لذاته كالكل بالنظر الى القسم ، على انه قسم لذاته ؟

– في الواقع الامر غير ممكن.

– ولكن هل الواحد يا ترى غير واحد ؟

– كلا وبكل تاكيد .

– فلن يكون ايضا ولا ريب غير ذاته.

– كلا بدون ريب.

– فان لم يكن اذن لا غيرا ولا كلا ولا قسما بالنظر الى نفسه ، الا تحتم الضرورة ان يكون عين نفسه ؟

– تحتم ذلك.

– فما بالك ؟ ما يوجد في ذاته ، اذ يوجد في عين ذاته ، الا تحتم

الضرورة ان يكون مغايرا لذاته اذا ما وجد في غير ذاته ؟

ـ هذا ما يتهيأ لي ، انا على الاقل.

ـ لا ريب ان الواحد قد بدا لنا على هذه الحال ، كائنا هو نفسه بآن واحد في نفسه وفي غيره.

ـ فعلا هذا ما بدا عليه.

ـ وبالتالي على ما تهيأ قد يكون الواحد عندئذ من هذه الناحية غير ذاته .

ـ قد تهيأ لنا ذلك.

ـ وما قولك ؟ ان كان شيء مغايرا لشيء ما ، في كونه مغايرا الن يكون غيرا ؟

ـ بحكم الضرورة .

ـ فكل الاشياء التي ليست واحدا ، اليست جميعها مغايرة للواحد ، والواحد مغايرا لجميع ما ليس بواحد ؟

ـ وكيف لا ؟

ـ وبالتالي يكون الواحد عندئذ مغايرا الاشياء الاخرى.

ـ يكون مغايرا.

ـ انظر اذن . ما هو عين ذاته وما هو مغاير اليسا كلاهما نقيضين الواحد للآخر.

ـ وكيف لا ؟

ـ فهل يروم اذن ما هو عين ذاته ان يوجد في الغير ، او ان يوجد الغير يوما في ما هو عين ذاته ؟

ـ لن يروم احدهما ذلك.

ـ ومن ثمة اذا لم يوجد الغير ولا مرة واحدة في ما هو عين ذاته ،فلا واحد من الموجودات يوجد في الغير فترة ما. لانه ان وجد في واحد منها لأية فترة ، ففي ذاك الوقت يكون الغير في ما هو عين ذاته . أليس هكذا ؟

ـ هكـــذا .

ـ ولكن بما ان الغير لا يوجد ابدا في ما هو عين ذاته ، فهو لا يوجـــــــد اذن في احد الموجودات.

ـ براهينك مصيبـــة.

ـ وبالتالي لن يمكن الغير لا في التي ليست بواحد ، ولا في الواحد ايضا .

ـ فعلا لن يمكن.

ـ ومن ثمة لن يكون الواحد بالغير مغايرا لما ليس بواحد ، ولا ما ليـــــس واحـــدا مغايرا بالغير للواحـــد .

ـ كــلا فعــلا .

ـ واكيد انها لن تكون بذاتها متغايره فيما بينها ، اذ لا تشترك في الغير .

ـ فعلا وكيف تكون بذاتها متغايرة ؟

ـ وان لم تكن غيرا بذاتها او بالغير ، فعندئذ الا تتهرب تماما مــــــن ان تكون متغايرة فيما بينها ؟

ـ تتهــرّب .

ـ ولكن الموجودات التي ليست واحدة لا تشارك الواحد ايضا ، وايم الحـــق لانها لن تكون في تلك الحال لا واحدا ، وانما تكون واحدا من جهة مــا .

ـ اعتباراتك صحيحة واضحـــة.

ـ واللا واحدة لن تكون بالتالي عددا . لانها هكذا لن تكون لا واحـــــدا قطعا ، اذا حوت العـــدد .

ـ فعلا لن تكون اذن.

ـ وما بالك ؟ هل اللاواحدة اجزاء الواحد ؟ الا تشترك اللاواحـــــــدة عنـــدئذ في الواحد على هذه الحال ؟

ـ انها عندئذ تشترك.

ـ فان كان الواحد واحدا من كل النواحي ، واللاواحدة لا واحـــــــــدة

المطلب الثامن

التشابه والتباين

— وهل هو اذن مشابه ذاته ولا مشابه ، ومشابه الموجودات الاخرى ولا مشابه ؟

— ربما بدا اذن مغايرا الموجودات الاخرى ، فالاخرى من بعض الوجوه قد تكون مغايره له .

— وما قصدك يا ترى ؟

— واذا هو مغاير هكذا الموجودات الاخرى ، كما ان الاخرى مغايرة اياه ، فكلاهما اذن مغاير لا اكثر ولا اقل .

— وماذا ينجم في الواقع عن ذلك؟

— ان كانت المغايرة لا اكثر ولا اقل (من الطرفين) ، فهي مماثلة .

— اجل .

— فمن حيث احتمل اذن الواحد ان يكون مغايرا الاشياء الاخرى ، واحتملت هذه على النحو عينه ان تكون مغايرة اياه ، من هذه الناحية قد يكون الواحد معانيا عين المعاناة بالنظر الى الاشياء الاخرى ، والاخرى عين المعاناة بالنظر اليه .

— وماذا تعني ؟

— الامر التالي : كل اسم من الاسماء الا تطلقه على شيء ما ؟

— هذا ما افعله بالضبط.

— فما بالك اذن ؟ اللفظة عينها قد تنطق بها مرارا او مرة واحدة؟

— فعلا ،مرارا او مرة .

— فاذا نطقت اذن باللفظة مرة، استدعي ذاك الشيء الذى له الاسم ، وان نطقت بها مرارا لا تستدعيه ؟ ام اذا تلفظت بعين الاسم مرة

فلن يكون الواحد جزءا من الموجودات اللاواحدة ولا كلا لها كاجزاء منـــه .
ولا اللاواحدة ايضا اجزاء للواحـد . ولن تكون كلا للواحد على انه جـزء ..
ـ لا فعــلا .
ـ الا اننا قد اكدنا ان الاشياء التي ليست اجزاء ولا كليات ولا مغايـــــرة بعضها لبعض تكون عين ذاتها فيما بينها .
ـ اجـل قد اكـدنا .
ـ انؤكـد من ثمة ان الواحد لما كان بالنظـر الى اللاواحدة على هــذه الحـــال ، أنؤكـد انه عين الذات وايّـاها ؟
ـ نؤكـــد .
ـ وبالتالي ، على ما يبدو ، الواحـد غير الاشياء الاخرى وغير ذاته ، وهـــو عين تلك الاشياء ايضا وعين ذاتـه .
ـ يكاد يظهـر كذلك ، اللهـم من هـذا الحديث.

ـ وهـذا صحيح ايضـا .

ـ ولكن بحقك قد ظهـر ايضا ان الواحد هو عين الاشياء الاخـرى.

ـ قد ظهر ذلك فعلا .

ـ ولكن كون الواحد عين الاشياء الاخرى بكونه غير الاشياء الاخرى هـو معاناة ولا ريب عكسيـة.

ـ هـذا بلا شك اكيد جـدا .

ـ فقـد ظهـر مشابها من حـيث هو مغاير.

ـ نعـم.

ـ وبالتالي من حيث هو عين الشيء يكون لا مشابها ، بمعاناة تعاكـس معاناة الشبيه. والغير يمت من بعض الوجوه الى الشبيه. اليس كذلك؟

ـ اجـل .

ـ وبالتالي يكون الواحد عين الشيء باللامشابهة ، والا لا يكون معاكسـا الغـير.

ـ هـذا ما يبدو.

ـ ومن ثمة يكون الواحد مشابها ولا مشابها الاشياء الاخرى. ومن حيـث هو غير يكون مشابها ، ومن حيث هو عين الشيء لا مشابها .

ـ اذن على ما يبدو، اكيد ان الواحد ينطوى على مثل هذا المنطـق

ـ لانه ينطوى ايضا على المنطق التالي .

ـ اى منطـق ؟

ـ انه يحتمل ان يكون لا آخر من حيث احتمل عين الشيء. واذا احتمـل ان يكون لا آخر لا يكون لا مشابها . واذ لا يكون لا مشابها يكون مشابهـا ومن حيث احتمل ان يكون آخر فقد اتصف بصفة الاخر ، واذ اتصف بهـذه الصفـة فقد احتمل ان يكون لا مشابها .

او مرارا تقول حتما وضرورة عين الشيء د وما ؟

ـ وما السبيل بحقك ؟

ـ اليس اذ ن اسم الغير للدلالة على شيء ما ؟

ـ بكـل تاكـيد .

ـ وبالتالي ، عندما تنطق به ، سواء مرة ام مرارا ، لا تشير به الى شـــيء آخـر ولا تسمّي امرا ما سوى ما وضع له الاسم.

ـ حتمـا .

ـ فأكـــيد ، عندما نقول عن الاشياء الاخرى انها غير الواحـد ، وعـــن الواحد انه غير الاشياء الاخـرى ، ونكون لفظنا لفظة الغير مرتين ، اننـــا لا نقول شيئا زائـدا في احدهما ، واننا نقول اللفظـة عينها في تعبيرنـــا عن تلك الطبيعـة بالضبـط التي وضع الاسم لهـا .

ـ د ون اى ريب.

ـ وبالتالي من حيث يغاير الواحد الموجودات الاخرى ، وتغايـر الاخـــرى الواحد فكلا الطرفين يعانيان الغير عينه لا غيرا آخر ، ويعاني الواحد عندئذ عين الغير الذى تعانيه الاشياء الاخرى . وما يعاني عين المعاناة هو شبيـه من بعض الوجوه . اليس هكـذا ؟

ـ اجـل .

ـ فاكـيد ان الواحد من حيث يحتمل ان يكون مغايرا الاشياء الاخـــرى بهـذه المعاناة عينها يكون حينئـذ بجملته مشابها الاشياء طرا ، لانـــه بجملته هو مغاير لها برمّتها .

ـ هـذا ما يبـدو.

ـ ولكن وايم الحق . المشابه هو عكس اللامشابـه .

ـ نعم.

ـ ومن ثمة فالغير عكس ما هو عين الشيء.

ـ اقوالك صحيحة واضحـــة.

ـ واذ ان الواحد عين الاشياء الاخرى ولانه غير ، من هذين الوجهين وعلـى كل منهما يكون عندئذ مشابها الاشياء الاخرى ولا مشابها.

ـ بكـل تاكـيد.

ـ الا يكون على النحو عينه بالنظـر الى ذاته ؟ لانه بالضبط قد ظهـــر غير ذاته وعين ذاتـه. وسيظهر على الحالتين وفي كل منهما مماثلا ذاتـــه.

ـ بحكم الضـرورة.